ARCHIVES

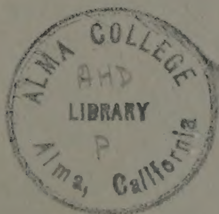
d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES
D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE
DU
MOYEN AGE

XV

VINGT ET UNIÈME ANNÉE

1946



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)

1942

ARCHIVES
D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE
DU
MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
Professeur au Collège de France

G. THÉRY, O. P.
Docteur en Théologie

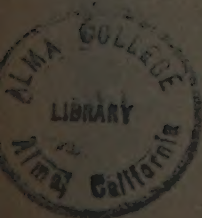
ET

A. COMBES
Professeur à l'Institut Catholique de Paris

15

ANNÉE 1946

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET DOCTRINALES



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)
1946

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : Étienne GILSON
Professeur au Collège de France

I. Étienne Gilson. *Le Thomisme*. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Cinquième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 552 pages.................. 200 fr.

II. Raoul Carton. *L'Expérience physique chez Roger Bacon (contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentales au XIIIe siècle)*. Un volume in-8° de 189 pages........ 60 fr.

III. Raoul Carton. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*. Un volume in-8° de 367 pages..... 100 fr.

IV. Étienne Gilson. *La Philosophie de saint Bonaventure*. Un fort volume in-8° de 420 pages (2e éd., revue)................ 120 fr.

V. Raoul Carton, *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*. Un volume in-8° de 200 pages.............................. 60 fr.

VI. Henri Gouhier. *La Pensée religieuse de Descartes*. Un volume in-8° de 328 pages (couronné par l'Académie française).... 80 fr.

VII. Daniel Bertrand-Barraud. *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne*. Un volume in-8° de 136 pages. 40 fr.

VIII. Émile Bréhier. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Un volume in-8° de 350 pages...... Épuisé.

IX. J.-M. Bissen. *L'Exemplarisme divin selon saint Bonaventure*. Un volume in-8° de 304 pages.......................... 90 fr.

X. J.-Fr. Bonnefoy. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*. Un volume in-8° de 240 pages............... 75 fr.

XI. Étienne Gilson. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Un volume in-8° de 380 pages (2e éd., revue)................ 120 fr.

XII. Car. Ottaviano. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fonds ambrosien de Lulle*. Un volume in-8° de 164 pages.......................... 90 fr.

XIII. Étienne Gilson. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Un volume in-8° de 345 pages.. 90 fr.

XIV. A. Forest. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Un volume in-8° de 388 pages......... Épuisé.

XV. M.-M. Davy. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale. Un volume in-8° de 430 pages.............................. 120 fr.

XVI. G. Théry, O. P. *Études dionysiennes*. I. *Hilduin, traducteur de Denys*. Un volume in-8° de 183 pages.................. 50 fr.

XVII. P. Glorieux. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, tome I. Un volume in-8° de 468 pages....... 150 fr.

JEAN BURIDAN

NOTES SUR LES MANUSCRITS, LES ÉDITIONS ET LE CONTENU DE SES OUVRAGES

Ces pages n'ont qu'un but : mettre quelques matériaux à la disposition du lecteur. On y trouvera essentiellement :

1° La liste des manuscrits et des éditions imprimées où peut se lire chacune des œuvres — traités, expositions, questions — composées par Buridan ou qui vont sous son nom. Cette liste, dressée d'après les catalogues et parfois aussi d'après un examen personnel des pièces, ne prétend pas être complète, il s'en faut ; et elle contient assurément beaucoup d'inexactitudes. Elle n'est présentée que comme une invitation à compléter, contrôler et rectifier les renseignements qui s'y trouvent. On accueillera avec gratitude toutes les observations qu'elle aura provoquées.

2° Les titres des questions posées et discutées par Buridan à propos des divers traités d'Aristote qu'il a étudiés. La liste de ces titres, établie d'après les manuscrits ou d'après les éditions anciennes, pourra être de quelque utilité pour ceux qui, abordant l'étude du philosophe, voudront se faire une première et grossière idée du contenu de ses œuvres, ou pour ceux qui, étudiant les recueils analogues de questions composés par d'autres philosophes, voudront procéder à une comparaison sommaire de ces recueils avec ceux de notre auteur.

L'examen des présent matériaux sera facilité, sur plusieurs points, par la notice sur la vie et les œuvres de Jean Buridan publiée par nos soins dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXXVIII, p. 462 ss.

I. — LOGIQUE

A. — Summulae de dialectica

Manuscrits. — Ils se répartissent en trois groupes selon qu'ils contiennent les *Summulae* toutes seules (*A*), — ou bien les *Summulae* accompagnées d'un commentaire de Buridan lui-même (*B*), — ou bien les *Summulae* accompagnées d'un commentaire de Dorp (*C*).

a) On a un représentant du premier type dans : **1**. Erfurt Q. 327, f°s 65-85 : Johanni (*sic*) Buridani tractatus de propositionibus, divisionibus, suppositionibus, appellationibus, restrictionibus, syllogismis, locis. *Début :* « Dialectica est ars artium, scientia scientiarum ad omnia methodorum principia... » *Fin* : « ... divisum de eodem dividitur aliquod dividentium » (ce qui est la fin de la 6e partie) ; — **2**. Troyes 1737 : Magistri Johannis Buridani Summulae. *Début* : « Dialectica est ars artium... ». *Fin* : « ... et erit argumentum solutum », ce qui est la fin du septième traité ; — **3**. Troyes 2015 : Summulae dialecticae, Johanne Buridano auctore. Même début ; — **4**. Troyes 2018. Même ouvrage.

b) *Summulae* avec commentaire de Buridan. C'est un groupe qui, selon Michalski, *Les courants critiques...*, p. 13, comprendrait les manuscrits suivants : **5**. Cracovie, Bibl. des Jagellons, 662 et 703 ; — **6**. Erfurt F. 305, f°s 1-97. (Ajouter aux indications de Michalski sur ce manuscrit : *Début*, mutilé : « ... oratio est vox significativa ad pluritatem... », où « pluritatem » est à corriger en « placitum ». *Fin* : « ... difficilioribus et demonstrationibus », où « difficiolioribus » est à corriger en « diffinitionibus ». « Explicit logica reverendi magistri Byridani, reportata Pragae per manum Lucae de Wienna, incepta in vigilia Petri et Pauli, et finita in crastino Bartholomaei, a. D. millesimo CCC° septuagesimo tertio ». Dans une lacune, au f° 48 : « Nota. Hic non est defectus, sed fui correctus in reportando et sint fleychs (?). Haec Lucas » ; — Ajouter aussi à ce groupe : **7**. Erfurt F. 302, f°s 1-153 : Primo Logica Buridani. *Début* : « Sicut dux est salvator exercitus, sic ratiocinatio cum eruditione... », ce qui est le début d'une phrase du prologue de la Rhétorique d'Aristote. *Fin* : « Haec igitur de divisionibus, diffinitionibus et demonstrationibus dicta sufficiant » ; — **8**. Ossegg 38 ; — **9**. Vienne, Bibl. palat., 5365 ; 5420 ; 5466 (début de ce dernier texte : « Sicut dux est salvator exercitus...).

c) *Summulae* avec commentaire de Dorp. A ranger dans ce groupe, d'après Michalski : **10**. Berlin 975 ; — **11**. Cracovie 1906 (plus long que dans l'édition de 1489) ; — **12**. Erfurt F. 300, f° 1-163. Table initiale : Contenta hujus voluminis sunt ista. Primo egregia commenta magistri Joh. Dorpt Livoniensis (Lovaniensis ?) super Summulae Buridani tractatibus, scilicet primo tractatu, secundo, tertio, similibus quodam modo tribus tractatibus Petri Hispani ; item commentum ejusdem Dorpt super tractatum suppositionum tam absolutarum quam relativarum ; item commentum ejusdem Dorpt super tractatum de locis dialecticis Buridani ; item commentum ejusdem Dorpt super tractatum de syllogismis ; item commentum ejudem Dorpt super tractatum de locis dialecticis Buridani ; item commentum ejusdem Dorpt super tractatum de sophisticis elenchis Buridani ; item commentum ejusdem Dorpt super tractatum de demonstrationibus Buridani. *Début* : « Dialectica est ars artium, scientia scientiarum... Iste est tractatus Summularum magistri Johannis Buridani, qui

prima sua divisione... » *Fin* : « ... de uno subjecto potest demonstrari de alio subjecto, ergo... etc. ». « Explicit liber iste anno Domini 1426 in profesto Annuntiationis Mariae Virginis, hora secunda, et completus per manum Hinrici Soneken, pro tunc studentem (*sic*) in Rostock » : — **13**. Erfurt Q. 167 : Expositio tractatuum Petri Hispani juxta processum magistri Buridani, et expositio Johannis Dorp. Début : « Dialectica est ars artium... » *Fin* : « ... alio subjecto ; et sic est finis hujus libri ». Au f° 147, c'est-à-dire après le quatrième traité : « Expliciunt explicationes exponentes tractatum de suppositionibus, datae a magistro Johanne Dorpt ».

d) Nous ne savons à quel groupe rattacher le manuscrit suivant : **14**. Erfurt Q. 247, f°s 1-199 : Excerpta ex Buridani aliorumque scholis de Petri Hispani tractatibus philosophicis habitis. *Début* : « Venite et ambulemus in lumine... Dialectica est ars artium... Iste liber est tractatuum... » *Fin* : « ...extrinsecis et mediis dicta sufficiant et haec... (qui semble correspondre à la fin du sixième traité). Et sic est finis expositionum libri tractatuum magistri Petri Hispani, ad cujus compilationem in pluribus secutus sum dicta magistri Buridani et aliorum magistrorum meorum, ex quorum dictis studui et profeci » (peut-être ce compilateur était-il Amplonius) ; — **15**. Troyes 1737.

Imprimés. — Après l'édition de 1487 (que nous avons décrite dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXXVIII, p. 499 ss.), les plus anciennes sont les suivantes : *Summula de dialectica*, avec le commentaire de Dorpt. [Lyon], Johannes Fabri, 17 avril 1490, 4° (Hain, 6400) ; — *Summula de dialectica*, avec le commentaire de Dorpt [Lyon], Janon Carcain, 20 janvier 1493, f° (Pellechet-Polain, 4438) ; — *Summula de dialectica*, avec le commentaire de Dorpt [Lyon], Janon Carcain, 29 avril 1495, f° (Pellechet-Polain, 3065) ; — *Perutile compendium totius Logicae Joannis Buridani*, avec le commentaire de Dorp, p. p. P. Paschaliscus, Venise, P. de Quarengis, 11 mai 1499, f° (Hain-Copinger, 4108) ; — *Summula de dialectica*, avec le commentaire de Dorp [Lyon], Janon Carcain, 21 juin 1499, 4° (Hain-Copinger, 6401 ; Pellechet-Polain, 4439) ; — *Commentum Johannis Dorp super textu summularum Johannis Buridani nuperrime castigatum* a Johanne Majoris, Paris, 1504 (même édition pour l'essentiel que l'édition de Venise de 1499) ; — *Johannes Dorp recognitus et auctus. Summulae Buridani... recognitae a magistro nostro* Johanne Majore, Lyon, 1510, 4° ; — etc.

Il suffira de rappeler ici, une fois pour toutes, que le gîte des divers exemplaires d'incunables conservés dans les bibliothèques publiques est indiqué dans le *Gesammtkatalog der Wiegendrucke*.

Pour le contenu des Summulae, voir *Histoire littéraire de la France*, t. XXXVIII, p. 501 ss.

B. — Sophismata

Manuscrits. — 1. Erfurt F. 302, f°s 155-191 : Item Sophismata Buridani. *Début* : « In principio meae lecturae de Summa Logicae, dixi nonum et ultimum tractatum esse de practica sophismatum sive de eorum formatione... » *Fin* : « ... sed non optatione absoluta » ; — 2. Erfurt F. 305, f° 98 : fragment du début de l'ouvrage.

Imprimés. — Paris, Wolfgang Hopyl, vers 1489, 4° (Copinger, 1379 ; Pellechet-Polain, 3066) ; — Paris, Antoine Caillaut, 4 juillet, 1491, 4° (Copinger, 1382) ; — Paris, Félix Baligault, 20 novembre 1493, 4° (Hain-Copinger, 4111 ; Pellechet-Polain, 3069) ; — Paris 1496/1500, 4° p. p. Antonius Denidel et Nicolaus de Barra, maîtres ès arts (Copinger, 1380-1381 ; Pellechet-Polain, 3067-3068) ; — Paris, impr. par Jean Lambert pour Denis Roce, vers 1500, 4° (Copinger, 1378). Il existe à la Bibliothèque Sainte-Geneviève, sous le n° 1077, un incunable du même ouvrâge qui n'est pas signalé par les bibliographes.

C. — Consequentiae

Manuscrits. — Néant.

Imprimés. — Paris, F. Baligault, vers 1493, 4° (Pellechet-Polain, 3061) ; — Paris, Antoine Caillaut, vers 1495, 4° (Copinger, 1383) ; — Paris, Guy Marchand, 10 janvier 1498-1499, 4°, par Albertus Fantinus (Copinger, 1384 ; Pellechet-Polain, 3062).

Début : « In hoc libello vellem tractare de consequentiis, tractando sicut possem causas earum, de quibus sufficienter probatae sunt per alios a posteriori... »

Il y a, dans le *Gesammtkatalog der Wiegendrucke* (n° 5749), une inexactitude provenant de l'Inventaire de Pellechet : il n'y a pas d'exemplaire des *Consequentiae* à la Bibliothèque Sainte-Geneviève et la cote indiquée pour l'exemplaire de la Bibliothèque de l'Arsenal est en réalité : 8° Sc. A. 910.

D. — Questions sur l'Isagoge de Porphyre
Questions sur les Catégories d'Aristote
Questions sur le Peri Hermeneias

Manuscrits. — 1. Erfurt F. 306, f° 28 : Quaestiones longae Buridani super omnibus libris praemissis [commentaires de Marsile d'Inghen sur l'Isagoge de Porphyre et sur les Catégories et l'Interprétation d'Aristote] completae... 1. F^{os} 28-41 : Isagogis Porphyrii. *Début* : « Tabula quaestionum libri Porphyrii ordinata (*sic*) per magistrum Johannem Byridanum, in qua primo continetur divisio logicae ». *Fin* : « ... et hoc intendebat Porphyrius. Has igitur quaestiones disputavit magister Johannes

Byridanus » ; — **2**. F^{os} 42-69 : Praedicamentis Aristotelis. *Début* : « Tabula quaestionum libri Praedicamentorum, ordinatarum per venerabilem magistrum Johannem Byridanum. Et est quaestio prima, utrum bonae sint datae diffinitiones... » *Fin* : « ... quaestionis faciliter possunt solvi ex praedictis, et sic Dei gratia finitae sunt quaestiones Biridani de tertia lectura libri Praedicamentorum » ; — **3**. F^{os} 69-90 : Libro Periermeneias Aristotelis. *Début* : « Tabula quaestionum libri Periermeneias ordinatarum per Johannem Biridanum. Prima quaestio est, utrum scientia subjectum... » *Fin* : « ... oportet alteram esse causam, et haec sufficiant de hoc libro, ordinata per reverendum magistrum Buridanum... Expliciunt quaestiones Veteris Logicae longae reverendi magistri Johannis Biridani per Ulricum dictum Murrawer reportatae Pragae. »

Le ms. d'Erfurt Q. 262, f°s 1-48, contient des questions : **4**. Sur l'Isagoge de Porphyre. *Début* : « Respicio nutricem meam... ». *Fin* : « ... quae prius dicta sunt in tertio articulo » ; — **5**. Sur les Catégories d'Aristote. *Début* : « Circa librum Praedicamentorum Aristotelis consequenter quaeritur primo utrum aequivocum... ». *Fin* : « ... non arguit contradicta ». *Puis* : « Istae quaestiones lectae sunt Lovanii per magistrum Henricum Brekenar ex quaestionibus Buridani, collectae anno Domini MCCCLXIII° vel circiter ».

Selon Michalski (*Les courants critiques*, p. 13), les *Quaestiones longae* sur l'*Ars vetus* se trouveraient aussi : **6**. A Cracovie, 753 ; — **7**. A Leipzig, Bibl. de l'Université, 1372 ; — des *Quaestiones breves* sur le même sujet : **8**. A Cracovie 663 ; — **9**. A Leipzig, même dépôt, 1366.

Les Questions sur le *Peri hermeneias* (*De Interpretatione*) se trouvent séparément : **10**. A Erfurt Q. 246, f°s 140-164 : Johannis Buridani de libro Periermeneias Aristotelis institutae. *Début* : « Quaeritur circa librum Periermeneias primo, utrum subjectum... » *Fin* : « ... alteram esse veram. Et haec sufficiant de hoc libro per Buridanum ordinata... Expliciunt quaestiones super Periermeneias datae per reverendum magistrum Buridanum Parisiensem ».

E. — Questions sur les Premiers et sur les Derniers Analytiques

Manuscrits. — **1**. Munich 6962 : Johannis Buridani quaestiones in libros Priorum et Posteriorum Analyticorum Aristotelis ; — **2**. Vienne 5333 : Johannes Buridanus, Quaestiones circa primum librum Priorum Aristotelis (mutilé à la fin). — Selon Michalski (*Les courants critiques*, p. 13), les Questions sur les Premiers Analytiques se trouveraient : **3**. A Cracovie, 663 ; — **4**. A Leipzig, Bibl. de l'Université, 1372. — Selon le même, les Questions sur les Derniers Analytiques, anonymes dans les mss. de Cracovie 661 (**5**.), de Leipzig 1372 (**6**.) et de Munich 6962 (**7**.)

[erreur possible sur ce ms., qui donne je crois, le nom de Buridan], sont attribuées à Albert de Saxe dans les mss. de Cracovie 663 (**8.**) et 736 (**9.**), mais avec une autorité douteuse. — Nous ignorons la nature de l'ouvrage suivant : **10.** Munich 66, f° 138 : Bydani [=Byridani] commentum in librum Analyticorum Posteriorum Aristotelis.

F. — Questions sur les Topiques

Manuscrits. — **1.** Munich 12707, f° 100 : Magistri Biridani Quaestiones Topicorum. — Selon Michalski, *loco cit.*, des Questions sur les *Elencha* existent, attribuées à Buridan, dans le ms. de Cracovie 736 (**2.**).

G. — Questions sur la Rhétorique

Manuscrits. — **1.** Erfurt Q. 319, f°s 144-189 : Quaestiones Buriden super tribus libris Rhetoricorum Aristotelis et sunt optimae. *Début* : « ... rhetorica sit scientia... Non, quia est ars... » *Fin* (le texte est incomplet) : « ... utrum descriptio invidiae simul bona, in qua dicitur invidia... » ; — **2.** Leipzig 1246.

H. — De syllogismis

Manuscrits. — **1.** Sous ce titre dans le ms. de Munich 7708, f°s 68-97.

I. — De differentia universalis ad individuum

Manuscrits. — **1.** Sous ce titre dans le ms. de Munich 18789, f°s 105-122, copié à Ingolstadt en 1486.

J. — De relationibus

Manuscrits. — **1.** Sous ce titre dans le même ms., f°s 187-203.

K. — De universali

Manuscrits. — **1.** Prague 1536, f°s 232-243 : Johannis Buridani Quaestiones de universali. *Début* : « Duae quaestiones de universali pertractabuntur... » *Fin* : « Expliciunt quaestiones magistri Johannis Buridani de universali, finitae anno 1419... »

L. — De dependentiis, diversitatibus et convenientiis

Manuscrits. — **1.** Prague 1536, f°s 244-254 : Ejusdem [Buridani] quaestio de dependentiis, diversitatibus et convenientiis. *Début* : « Ad defensionem veritatis... » *Fin* : « ... et haec ad praesens sufficiant de ista quaestione » ; — **2.** Monastère de Klosterneuburg 291, f°s 163-172 :

Début : « Ad defensionem veritatis, quam quidam impugnare nituntur de dependentiis effectuum ex suis causis... » *Fin* : « ... et haec ad praesens sufficiant ad istam quaestionem. Explicit Quaestio de dependentiis, convenientiis et diversitatibus, determinata per magistrum Johannem Buridan, anno Domini 1332 ».

M. — Defensiones determinationis de diversitate generis ad speciem

Manuscrits. — **1**. Prague 1536, f°s 255-288 : Ejusdem [Buridani] replica contra impugnantes duos primos tractatus. *Début* : « Alias composui quemdam tractatum... » *Fin* : « Expliciunt defensiones determinationis magistri Johannis Buridani de diversitate generis ad speciem, quas idem magister congregavit anno Domini 1333. Et hoc rescriptum finitum est anno Domini 1419 » ; — **2**. Klosterneuburg 291, f°s 172-205 : *Début* : « Alias composui quemdam tractatum de diversitate generis in speciem... » *Fin* : « Expliciunt defensiones determinationis magistri Johannis Buridani de diversitate generis ad speciem, quas idem magister congregavit anno Domini 1335 ».

II. — PHILOSOPHIE NATURELLE

A. — Physica

a. — Commentaire

Manuscrits. — **1**. Erfurt F. 298, f°s 51-87 : Commentum ejusdem [Buridani] super eisdem [Physicis]. *Début* : « Quoniam quidem intelligere et scire... Iste liber considerat... » *Fin* : « ... omni autem demonstrata sunt, et ita finitur expositio hujus libri... Expliciunt dicta Byridani super totum Physicorum anno 1352, feria secunda post festum Johannis Baptistae » ; — **2**. Paris, Sorbonne 1805. *Début* : « Iste liber qui vocatur auditus naturalis... » ; — **3**. Vienne 5186 (reportata Wiennae a. D. 1380). — **4**. Le ms. de Vienne 5364 contient un commentaire séparé du livre VII.

b. — Questions

Manuscrits. — *Groupe A*. — **1**. Carpentras 293. « Expliciunt Quaestiones Physicorum Buridani de ultima lectura... Quas fecit scribere magister Johannes Albonis, miles de Sancto Paulo, anno Domini millesimo trecentesimo octogesimo primo et in mense madii... » ; — **2**. Copenhague, Ny Kgl. S. 1801, f°s 1-167. *Début* (prologue) : « Bonum sicut habetur... » ; — **3**. Oxford, Baillol Coll., 97 : Johannis Buridani Quaestiones super octo Politicorum [Physicorum]. *Début* (prologue) : « Bonum sicut habetur Ethicorum quarto ». Puis (texte) : « Quaero igitur primo utrum scientia naturalis est scientia de omnibus rebus... » *Fin* : « ... sine compositione aliqua et trinus et unus, qui est benedictus ». Puis une table, et ensuite : « Expliciunt quaestiones totius libri Physicorum, editae

a reverendo philosopho magistro Johanne Buridani, scriptae Parisius et finitae anno Domini MCCCC secundo ». — **4**. Paris, Bib. nat., lat. 14723, f° 2-107 v°. *Début* : Tabula quaestionum primi libri Physicorum per magistrum Johannem Buridanum ordinata. Prima questio, utrum scientia naturalis est... » *Fin* : Expliciunt quaestiones totius libri Physicorum de ultima lectura magistri Johannis Buridani... »

Groupe B. — Comprend des questions longues, comme le précédent, mais il faudrait savoir, pour chacune des unités qui le composent, s'il s'agit d'une *reportata*, et de quelle sorte. — Cracovie : **5**. 659 ; — **6**. 660 (« Quaestiones collectae Pragae », an. 1386) ; — **7**. 661 ; — **8**. 743 (« reportatae Pragae ») ; — **9**. 1771 ; — **10**. Erfurt F. 298 (questions au nombre de 103 selon le Catalogue, au lieu de 113 dans l'édition Dullaert et dans les mss. du groupe A) ; — **11**. Erfurt F. 300, f°s 166-285. Table : « Item solutiones et magnae quaestiones articulatim determinatae Joh. Buridani super octo libros Physicorum ». Titre : « Hermanni de Curis commentarius in quaestiones a Johanne Buridano de libris Physicorum Aristotelis institutas ». *Début* : « Circa primum Aristotelis prima quaestio est, utrum scientia naturalis... » *Fin* : « ... sine compositione aliqua, qui est benedictus in saecula saeculorum, amen » (comme pour les Questions de Buridan lui-même). *Puis* : « Et sic est finis Quaestionum Physicorum Aristotelis magistri Buridani per Hermannum de Curis, scriptae Pragae a Johanne de Arbore, anno Domini M°CCC°LXXXV° circa festum s. Georgii, scilicet in mutatione bursarum ibidem » ; — **12**. Erfurt F. 357 (les quatre premiers livres seulement) ; — **13**. Vienne 5112 ; — **14**. 5186 ; — **15**. 5332 (an. 1413) ; — **16**. 5338 (portées inexactement au Catalogue comme Questions sur l'*Ethique*) ; — **17**. 5367 ; — **18**. 5408 (portées inexactement à la Table comme Questions sur la Métaphysique) ; — **19**. 5481 (« Pragae reportatae », an. 1366) ; — **20**. Vienne, Domin., 73.

Groupe C. — Manuscrits ne donnant qu'une partie ou qu'un abrégé des questions. — **21**. Erfurt F. 344 (« Quaestiones accurtatae », an. 1399) ; — **22**. Vienne 5440 (« Quaestiones selectae et partim abreviatae ») ; — Le ms. de Munich 19551 (**23**.) est à examiner : si le nombre des questions y semble être le même que dans l'édition Dullaert, la rédaction est différente, et l'explicit donne les questions comme « accurtatae ». Il conviendrait de voir ce que contiennent au juste les manuscrits suivants : **24**. Bâle F. V, 2 ; — **25**. Prague 724 ; — **26**. Presbourg, etc.

Imprimé. — « Acutissimi philosophi reverendi magistri Johannis Buridani subtilissimae quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis, diligenter recognitae et revisae a magistro Dullaert de Gandavo, antea nusquam impressae...

In aedibus Dionisii Roce, Parisius... »

Au début, épître dédicatoire de Dullaert à Robert Jacquinot, datée du 9 août 1509 ; et avertissement aux lecteurs, du même auteur, datée du

18 juillet. A la fin, épître de Guy Morillon à Dullaert, datée du 8 novembre.

Début du prologue de Buridan : « Bonum ut habetur primo Ethicorum, quanto est multis communius... » *Début de la première question* : « Circa principium primi libri Physicorum primo quaeritur, utrum scientia naturalis sit scientia de omnibus rebus... » *Fin* : « ... Deus simpliciter sine compositione aliqua et unus et trinus, qui est benedictus in saecula saeculorum, amen ».

LISTE DES QUESTIONS

(Dans l'édition imprimée et dans les manuscrits du groupe *a*, la table des questions que précède chaque livre comprend non seulement l'énoncé des questions, mais aussi une sorte de sommaire, qui paraît avoir été fait par l'auteur lui-même. Ci-dessous, ce sommaire est distingué des énoncés par un tiret).

Livre I

1. Utrum scientia naturalis est scientia de omnibus rebus. — Quot modis dicitur esse de aliquo scientia demonstrativa. Quomodo metaphysica dicenda est « scientia communis », et omnes aliae scientiae « speciales ». Quomodo de singularibus potest esse scientia demonstrativa.

2. Utrum totali scientiae naturali debeat assignari unum subjectum proprium. — Unde scientia totalis habeat unitatem secundum se, et ab aliis distinctionem. De conditionibus subjecti proprii in totali scientia assignandi.

3. Utrum ens mobile sit subjectum proprium totalis scientiae naturalis, vel quid aliud.— Quod nulla scientia, praeter metaphysicam, considerat terminos substantiales secundum rationes pure substantiales. Quomodo scientia naturalis subalternat sibi prudentiam et omnes artes.

4. Utrum in omni scientia ex cognitione principiorum, causarum et elementorum contingit alia scire et intelligere. — An de substantia possumus habere simplicem conceptum. Quot modis unus conceptus possit simplex fieri ex alio vel ex aliis. An hoc praedicatum « est secundum adjacens » potest demonstrari de aliquo subjecto. Quod non oportet omnem demonstrationem reducere ad primum principium complexum, nec quantum ad evidentiam praemissarum, nec quantum ad evidentiam consequentiae. An, in demonstrationibus propter quid, praemissae debent esse causae conclusionis, vel scientia praemissarum causa scientiae conclusionis, vel res significatae per terminos rerum significatarum ; et utrum demonstrationes mathematicae sunt demonstrationes propter quid.

5. Utrum, ad sciendum perfecte aliquem effectum, oportet scire omnes causas ejus, et conclusiones mathematicae possunt manifeste sciri per solam mathematicam. — Quod metaphysicae scientiae non sunt certissimae. An aliquid potest perfecte sciri, et quomodo.

6. Utrum sunt eadem notiora nobis et naturae. — Quid vocatur « notius », et quid etiam vocatur « naturae notius ».

7. Utrum universalia sunt nobis notiora singularibus. — Unde provenit quod intellectus potest idem intelligere aliquando universaliter, aliquando singulariter, et sensus nonnisi singulariter. An res intelligatur prius universaliter magis quam universaliter minus. Distinctio de singulari vago et etiam de singulari determinato.

8. Utrum omnis res extensive et situaliter habens partem extra partem est magnitudo.

9. Utrum totum est suae partes.

10. Utrum Sortes est hodie idem quod ipse erat heri, posito quod sibi est additum aliquid ex nutrimento et conversum in ejus substantiam, vel posito etiam quod aliqua ejus pars sit remota, ut si amputata est ei manus.

11. Utrum infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum. — Quod nihil est tibi ignotum.

12. Utrum entia naturalia sint determinata ad maximum. — Quomodo est dare maximum, et quomodo non. Quomodo omni longo est aliquid longius, tam in rectis quam in curvis. Quomodo potentia determinanda est per maximum vel minimum.

13. Utrum entia naturalia sunt determinata ad minimum.

14. Utrum cujuslibet transmutationis principia intrinseca sunt contraria.

15. Utrum necesse est omne quod fit fieri ex subjecto praesupposito. — Utrum possibile sit aliquid ex nihilo fieri. Utrum aliquid potest fieri ex non ente vel ex nihilo. Quomodo per inductionem imperfectam sciuntur principia in scientia naturali.

16. Utrum sunt tria principia rerum naturalium, et non plura neque pauciora.

17. Utrum generatio substantialis est forma, materia, vel compositum, vel accidens eis superadditum.

18. Utrum generare est generans, vel generatio, vel quid aliud. — De complexe significabilibus. Unde, ex parte rei, propositiones dicantur verae aut falsae, quia nulla propositio mentalis significat falsum. Quod istarum propositionum « Deus est » et « Deus non est » neutra significat plus vel aliud quam alia extra animam nostram.

19. Utrum illud quod in generatione substantiali generatur est forma, materia, vel compositum.

20. Utrum materia prima est ens. — Quid debeamus intelligere per substantiam per se existentem. Quomodo debeat intelligi quod materia nec est quid, nec quale, nec quantum.

21. Utrum forma, antequam generetur, habeat aliquod esse substantiale in materia, distinctum ab ipsa materia.

22. Utrum materia prima est potentia ad formam generandam. — De diversis modis capiendi « potentiam ».

23. Utrum privatio est materia privata. — Diversae expositiones hujus nominis « privatio ».

24. Utrum materia appetit formam. — Quod appetitus materiae est idem quod materia. Distinctiones appetituum. Quomodo, secundum propositionem adinventam in nobis, illa praedicata appetitus attribuantur aliis. Ad quid valeant, cum sit eadem res attribuere sibi tot praedicata vel nomina distincta secundum rationem.

Livre II

1. Utrum res artificiales sunt distinctae a rebus naturalibus. — Quare res dicatur naturalis vel artificialis.

2. Utrum illa differentia quam assignat Aristoteles inter naturalia et artificialia sit conveniens, scilicet quod naturalia, in quantum habent in seipsis principium sui motus et status, artificialia autem, in quantum nullum habent appetitum mutationis innatum. — Quomodo intelligentia unita est orbi. An corpora simplicia, scilicet elementa, alterantur ex se active.

3. Utrum figura est res distincta a figurato. — De triplici modo se habendi aliquam rem aliter et aliter, et quod solus tertius modus arguit generationem vel conceptionem dispositionis permanentis in illa re. Quomodo ars domificatoria est factiva, cum nullum domum faciat.

4. Utrum diffinitio est bona, in qua dicitur quod « natura est principium... etc. ».

5. Utrum, in istis substantiis materialibus, formae substantiales sint principaliter activae suorum motuum et suorum operationum vel magis qualitativae dispositiones

illarum substantiarum. — Quomodo ad actiones istorum inferiorum concurrit agens separatum. Quod forma substantialis est principium activum ad mutationes et quietes sibi convenientes, et principalius quam sua accidentia. De violento et naturali, tam in alterationibus quam in motibus localibus.

6. Utrum « naturalis » differt a « mathematico » per hoc quod « naturalis » diffinitur per motum et « mathematicus » sine motu. — De mathematicis mediis, utrum debeant dici naturales vel magis mathematici.

7. Utrum finis sit causa. — Quod causa dicitur simpliciter vel secundum attributionem, sicut « sanum », et sic est duplex finis, scilicet dictus « primaria intentione » et dictus « secundaria ».

8. Utrum pater sit causa filii. — Quod materia dicitur causa secundum attributionem ad principalem intentionem.

9. Utrum diffinitio fortunae sit bona, ubi dicitur quod « fortuna est causa, etc. »

10. Utrum casus et fortuna sint causae agentes.

11. Utrum causa et fortuna reperiantur in contingentibus ad utrumlibet. — Quomodo agens se habet multipliciter ad utrumlibet ad suum affectum. Quod idem est respectu unius in pluribus, et respectu alterius in paucioribus.

12. Utrum natura producens monstrum intendit monstrum. — Quomodo diversis modis solent monstra provenire.

13. Utrum in operationibus naturalibus necessitas proveniat ex fine, vel ex materia. — Quot, quae et qualia requirantur ad ordinem entium nobis in hoc mundo apparentem. Quod ex sanitate producenda non dependet operatio medici nec intentio ejus. Quomodo hirundo intendit pullos et nidum, et quo ordine et a quo provenit ille ordo.

Livre III

1. Utrum necesse est, ignorato motu, ignorare naturam. — De distinctione modalium inter sensum compositum et divisum. Quomodo differt « ignoro motum » et « motum ignoro », tam ex parte negationis implicitae in nomine privativo quam de amplificatione termini sequentis hoc verbum « cognosco ».

2 Utrum ad alterationes requiritur fluxus distinctus ab alterabili et a qualitate secundum quam est alteratio.

3. Utrum qualitates contrariae possunt se compati simul in eodem subjecto secundum aliquos gradus ipsarum. — De triplici contrarietate, scilicet terminorum, propositionum, et rerum aliarum. Quae caliditas, cui frigiditati sit contraria. Quomodo contraria maxime distant.

4. Utrum qualitas secundum quam est alteratio per se et proprie dicta, continua et temporalis, acquiritur tota simul, vel pars post partem. — Quomodo qualitas est divisibilis quantitative et gradualiter. Quid debet intelligi per « gradum qualitatis intensibilis ».

5. Utrum alteratione pars qualitatis quae prius acquiritur manet cum parte quae posterius acquiritur. — Utrum qualitas dicatur intensior. Quid intenditur.

6. Utrum motus localis est, vel utrum haec est vera « motus localis est ». — Quod per « praesens » non debet intelligi « instans indivisibile », sed « tempus divisibile ». Quod oportet exponere « mutari » per « aliter et aliter se habere prius et posterius », scilicet utrobique de praesenti. Quod haec est vera « Sortes est sedens » et « Sortes est non sedens ». Quod ad affirmativam de praedicato infinito non sequitur affirmativa de finito. Quomodo simpliciter « praesens » dicitur respective ad praeteritum vel futurum. Quanto tempore liceat uti pro praesenti de istis terminis « hodie », « cras », « heri ». Quod est bona consequentia « in omni praesenti tempore Sortes movetur, ergo in omni tempore Sortes movetur ».

7. Utrum motus localis est res distincta a loco et ab eo quod localiter movetur. — Quod ultima sphera posset moveri motu quo movetur sine loco. Quod motus ultimae spherae est res pure successiva.

8. Utrum de necessitate motus localis sit habere terminos posivitos praeter fluxum. — De simplici divisione et magnitudine motus. Quod omnes continui finiti termini sunt prima et ultima partes ejus. Quod ejusdem lineae infiniti sunt termini, et in infinitum termini est terminus. Quomodo saepe in motu recto intenduntur termini extrinseci.

9. Utrum motus sit de essentia termini ad quem hoc declaratur. — De motu locali, de alteratione, de augmentatione, de diminutione, de generatione, de corruptione, de instantanea mutatione.

10. Utrum omnis motus est actus entis in potentia. — Quod est actus moventis, et ejus quod movetur, et entis in actu, et entis in potentia, et actus imperfectus.

11. Utrum diffinitio motus sit bona, in qua dicitur quod « non convenit mutationi instantaneae ».

12. Utrum omnis motus est subjective in mobili, vel in movente, vel in utroque.

13. Utrum omnis actio est passio, et omnis passio est actio. — De quo praedicamento est ille terminus « motus ». An simplex conceptio est actio.

14. Utrum est aliquod corpus sensibile actu infinitum.

15. Utrum est aliqua magnitudo infinita. — Quod Deus non posset creare magnitudinem actu infinitam, licet omni creatura vel creabili posset creare majorem. Quod extra hunc mundum non est spacium. Quod, annihilato omni eo quod est intra orbem lunae, non esset inter ejus latera vacuum nec distantia. Quod, in ita parvo corpore vel loco sicut est granum milii, posset creari majus corpus quam sit mundus et moveri velociter motu recto, etc. Quod possibile est corpora non tangere nec distare.

16. Utrum sit aliqua linea girativa. — Quod non est ultima medietas proportionabilis. Et vide ibi de hoc multas conclusiones de isto verbo « incipit ». Quod non est nec fuit tempus infinitum... etc. etiam concessa opinione Aristotelis de aeternitate mundi, licet syncategoreumatice perpetuum fuit tempus.

17. Utrum omni numero est numerus major. — Quod in continuis nulla unitas est indivisibilis, omnis binarius est centenarius. An numerus par est numerus impar. Non sunt plures partes vel pauciores in linea *b* quam in ejus medietate. Nullus numerus est alio major secundum multitudinem. Quomodo ergo solvantur principia mathematica.

18. Utrum in quolibet continuo infinitae sunt partes. — Quomodo exponitur infinitum, tam categoreumatice quam syncategoreumatice sumptum. Quod implicat contradictionem esse magnitudinem infinitam vel multitudinem infinitam, capiendo infinitum categoreumatice. Quod valde differenter est dicendum secundum diversas expositiones infiniti syncategoreumatice sumpti.

19. Utrum possibile est infinitam esse magnitudinem et in infinitas partes lineam esse divisam. — Quod Deus in qualibet medietate proportionali hujus diei potest creare unum lapidem pedalem, sed non est possibile illum in qualibet creare unum lapidem pedalem. Quod aliqua universalis est impossibilis, cujus omnes singulares sunt possibiles et compossibiles, etc.

Livre IV

1. Utrum omnis locus est aequalis locato. — Quod ejusdem locati sunt infinita loca propria. Idem locatum habet locum proprium majorem se, et locum proprium minorem se.

2. Utrum locus est terminus corporis continentis. — De proprietatibus loci. Quare locus dicitur esse superficies et non corpus, cum omnis superficies sit corpus.

3. Utrum locus sit immobilis. — De alia acceptione ab illa quam diffinit Aristoteles. Quare diffinit locum esse immobilem, cum sit mobilis sicut locatum.

4. Utrum diffinitio loci sit bona, in qua dicitur « locus est terminus continentis, etc. »

5. Utrum terra sit in aqua, sive in superficie aquae, tanquam in loco suo proprio et naturali. — Quod multa sunt corpora quae non habent loca propria. Quod saepe

unius corporis locus proprius non est una res, sed multae et valde diversae. De diversitate locorum naturalium diversorum corporum. Unde locus dicatur naturalis vel violentus. Utrum, quando de profundo terrae aufertur aliqua pars terrae, aer descendit naturaliter vel violenter ad replendum.

6. Utrum suprema sphera est in loco, aut ultima sphera movetur secundum locum vel secundum situm. — De opinionibus Commentatoris et Thomae.

7. Utrum possibile est vacuum esse. — Ostenditur quod non naturaliter.

8. Utrum possibile est vacuum esse per aliquam potentiam.

9. Utrum in motibus gravium et levium ad sua loca naturalia tota successio proveniat ex resistentia medii. — Quid est successio quae principaliter est a motore. Quid est resistens in motu simpliciter gravis deorsum. An partes resistunt sibi invicem, tendentes qualibus ad centrum. Quod una pars aquae respectu alterius non inclinat sursum nec deorsum ratione gravioris vel levioris conjuncti, et sic de terra, etc. Quod gravitas vel levitas aquae vel aeris non est composita ex partibus diversarum rationum, sicut esset tepiditatis resistentia in gravibus mixtis. Unde provenit successio in motu caeli.

10. Utrum, si vacuum esset, grave moveretur in eo. — An in vacuo vel ultra supremam spheram posset homo extendere brachium suum.

11. Utrum rarefactio et condensatio sunt possibiles. — Quod sic etiam per compressionem et cetera. Quod omnis rarefactio est per generationem magnitudinis, et condensatio per corruptionem magnitudinis.

12. Utrum tempus est motus. — Quod tempus est successivum. Quod diversis rationibus dicitur intermissum. Quod etiam aliquando vinum aut panis dicitur tempus.

13. Utrum diffinitio temporis sit bona in qua dicitur [« tempus est numerus motus secundum prius et posterius »][1]. — De proprietatibus temporis.

14. Utrum cujuslibet motus tempus sit mensura. — Quid est mensurari aliqua mensura. De quinque diversis modis mensurandi. De duplici magnitudine motus, et quae res sit utraque de mensuratione parvi per magnum.

15. Utrum quies mensuratur tempore. — Quod res quae non mutatur non mensuratur tempore, ideo nec quies. Quomodo ergo esse rei non mutat et mensuratur tempore. Quomodo sine motu ex tempore posset esse major duratio et minor duratio, et quomodo est prius et posterius.

16. Utrum tempus esset, quamvis non esset aliqua anima intellectiva. — Quod iste terminus « numerus » connotat super istum terminum « multitudo ». Utrum esset numerus, licet non esset numerans, videlicet non posset esse numerans.

Livre V

1. Utrum generatio sit motus. — Quomodo debet intelligi quod generatio est de negato in affirmatum, etc. Quod « moveri » attribuitur subjecto motus, et « generari » subjecto generationis, non secundum quid. « Nullum quod generatur et omne quod movetur esse » non sequitur « quod generatus non movetur, generatio non est motus ».

2. Utrum in adaliquid est per se motus. — Quod omnis res est adaliquid, sed non omnis est relatio vel respectus. Quod omnis motus et omnis dispositio, secundum quam est motus, est quantitas. Quomodo ergo distinguuntur genera motuum. Quid est « esse per se vel per accidens motum » in aliquo genere vel in aliqua specie. Quod non est per se motus secundum ubi vel secundum locum.

3. Utrum omnis motus debeat esse de contrario in contrarium.

4. Utrum motus ex eo debeant dici contrarii quia sunt de contrariis terminis ad contrarios terminos. — An aliqui motus sunt ad invicem contrarii, et quomodo in

(1) Les mots entre crochets, remplacés dans le texte par *et caetera* ont été suppléés ici d'après le corps du texte.

speciali agitur de motibus localibus rectis et circularibus, de alterationibus, generationibus, etc.

5. Utrum motus contrariatur quieti, vel etiam quies quieti. — Agitur tam de contrarietate reali quam terminorum significativorum. Quare motus magis dicitur contrarius termino a quo quam termino ad quem. Quod differenter dicendum est de motu et quiete, de moveri et quiescere.

6. Utrum est dare generationes, corruptiones, augmentationes, diminutiones, alterationes naturales et violentas, sicut est dare motus locales naturales et violentos. — Quae et quomodo dicantur naturales vel innaturales. Quare magis vocamus motus locales violentos quam alterationes. De contrarietate penes naturale et violentum.

7. Utrum secundum subjectam est motus. — An subjectae est aliquid contrarium. An sequitur « nihil est contrarium ipsi *b* », ergo « secundum *b* non est motus ».

8. Utrum motus [motūs] sit motūs [motus], vel etiam generationis generatio. — Quomodo motus est ad motum, vel terminatio ad determinationem, tanquam ad terminum ad quem mota.

9. Utrum generatio generatior. — Quod nulla generatio caliditatis est illa caliditas cujus ipsa est generatio. Quod est dare generationem maximam caliditatis ipsius *b*, si de frigidissimo fiat calidissimum. Quod illa maxima generatio caliditalis non est caliditas, sed erit summa caliditas. Quod in tempore praeciso, in quo est summa calefactio, illa summa calefactio non est ; et proportionabiliter de corruptione et transmutatione. Utrum ad unitatem motus requiritur quod mobile sit idem. Quod forma vel dispositio secundum quam est motus sit eadem, et quod sit tempus idem. An motus contrarii sunt ad invicem continui. An albedo et nigredo sunt ad invicem continuae. Immo interruptio temporis impedit vel non impedit continuitatem motuum, etc.

10. [Utrum ad unitatem motus requiritur quod mobile sit idem, vel quod forma vel dispositio, secundum quam est motus, sit eadem, et quod sit idem tempus ; et utrum haec sufficiant ad hoc quod motus sit unus][1].

Livre VI

1. Utrum puncta sunt sibi invicem proxima in linea. — Quod si puncta essent res indivisibiles, essent proxima et non proxima, et sic de instantibus.

2. Utrum linea componitur ex punctis. — Quod, quantum ad hoc, se habent similiter magnitudo, motus et tempus. Quod si essent res indivisibiles, linea componeretur et non componeretur ex eis.

3. Utrum in eodem corpore longitudo est res distincta a latitudine et profunditate. Quomodo differunt in homine, in plantis, in caelo et aliis, sursum deorsum, ante retro, dextrum sinistrum. Quare dicimus omne corpus habere vel esse tres dimensiones, et quare una determinate dicitur longitudo, alia latitudo, etc.

4. Utrum puncta sunt res indivisibiles in linea. — Quod sunt in linea puncta, sed non res indivisibiles. Quod punctum est res divisibilis, et sic de instanti. Quod omne punctum est linea et pars lineae. Quare ergo punctum dicitur indivisibile. Quod linea componitur ex punctis. Quod aliquo puncto est dare in infinitum minus punctum, et forte etiam in infinitum majus. Quomodo partes continui copulantur ad terminum communem. An sphera tangat planum. Quomodo experiuntur diffinitiones circuli et spherae, et multa alia in quibus haec nomina « punctum », etc. De incipit et desinit.

5. Utrum sit aliqua transmutatio instantanea. — Quod non est possibile naturaliter lumen fieri instantanee, vel visionem, etc. Quomodo exponitur « fieri » et « creari ».

(1) La question manque dans le sommaire. Elle a été suppléée ici d'après le corps de l'ouvrage.

6. Utrum instans transmutationis debeat attribui posteriori passioni. — Quod loquendo proprie, non est verum me esse nunc, vel caelum nunc moveri.

7. Utrum omne quod mutatur est divisibile.

8. Utrum ante omne mutari est mutatum esse, et ante omne mutatum esse est mutare. — Quomodo in omni continuo est vel non est dare primum.

9. Utrum in tempore finito potest transiri magnitudo infinita et in infinito finita. — Quod omni tardo est tardius, et omni veloci velocius. Quod non a puncto velocissime moto denominatur simpliciter velocitas motus.

10. Utrum possibile est aliquid moveri. — Quod motum super spatium quiescens nunquam est praecise super sibi aequale, immo super majus ; et quod augetur continue de pedali usque tripedale nunquam est praecise bipedale, sed semper, dum augmentatur, est majus aut minus, aut majus et minus, prius et posterius. Quod motus localis non ex eo est velocior vel tardior, quod magis vel minus spatium pertransit. De mutatione secundum contradictionem.

Livre VII

1. Utrum omne quod movetur movetur ab alio, vel utrum aliquid potest agere in seipsum vel pati in seipso.

2. Utrum demonstratio Aristotelis sit bona qua nititur, in principio hujus septimi, demonstrare quod omne quod movetur movetur ab alio. — Quomodo suppositiones habeant veritatem. An sit demonstratio quia vel propter quid.

3. Utrum potest esse processus in infinitum in moventibus et motis.

4. Utrum necesse est in omni motu movens simul esse cum moto.

5. Utrum, secundum qualitates de prima specie qualitatis et de quarta, sit per se motus. — Quomodo quatuor species qualitatis distinguuntur. Quomodo prima species qualitatis dicatur « ad aliquid », et non dicitur « per se » motus ad illud quod provenit per motum sequelae ad alium motum.

6. Utrum ad hoc quod aliqua sint comparabilia requiritur et sufficit specialissime univoca. — Quot et quae requiruntur ad comparandum.

7. Utrum illae regulae sunt verae. Prima est : si aliqua virtus movet aliquod mobile per aliquod spacium in aliquo tempore, eadem vel aequalis virtus movebit medietatem illius mobilis per duplex spatium in aequali tempore. Secunda est : utrum, si aliqua virtus movet aliquod mobile pro aliquo tempore, eadem vel aequalis virtus movebit medietatem illius mobilis per aequale spatium in medio tempore. — Quod proportio velocitatum motuum non attenditur penes proportionem resistentiarum nec penes proportionem moventium, sed penes proportionem proportionum majoris inaequalitatis moventium ad resistentias.

8. Utrum illae regulae quas ponit Aristoteles in ultimo capitulo hujus septimi sunt verae. — Quod illae regulae raro vel nunquam veniunt in effectum de veritate earum.

Livre VIII

1. Utrum ad scientiam naturalem pertinet considerare de primo motore. — Quod ad solam metaphysicam spectat demonstrare primam causam esse, et primam materiam, et primam formam, et primum agens, et primum finem, et scire quae sit unaquaque illarum.

2. Utrum Deus sic potuit facere motum de novo quod ante nullus fuisset motus neque mutatio. — Quomodo Deus potest immediate creare novum effectum sine mutatione voluntatis divinae ; et an potest velle oppositum ejus quod ab aeterno voluit.

3. Utrum sit aliquis motus aeternus. — Quod nullus motus potest esse infinitus, licet infinitus possit esse motus. Quod semper fuit motus. Si haec dictio « semper » non distribuat nisi pro temporibus. Quare precamur si nos volumus aliis prodesse, et

Deus non. An Deo sit nobilior status dominari multis quam nullis. An est melius esse Deum et multa alia bona quam esse Deum tantum.

4. Utrum animal movetur ex se, et non grave inanimatum. — De multis modis movendi se. Etc.

5. Utrum actu grave existens sursum moveatur per se post remotionem prohibentis a quo movetur. — Quod nec a generante, nec a removente prohibens, nec a loco, nec a caelo, nec a medio, sed a forma sua vel a sua gravitate. Quare motus gravis velocitatur continue. De diversis modis capiendi « moveri per se ».

6. Utrum primus motor est immobilis.

7. Utrum motus localis sit primus motuum. — Quod ante omnem motum fuerunt alterationes, generationes et corruptiones substantiales. Si esset vera opinio Aristotelis de aeternitate mundi. Quomodo est verum quod priora secundum generationem sunt posteriora secundum perfectionem, et e converso. De comparatione motuum circularium ad rectos.

8. Utrum necesse est in omni motu reflexo mobile quiescere in termino reflexionis. — Si amotum reflectatur a lapide et non quiescit in termino reflectionis. Utrum tetigit lapidem.

9. Utrum movens finitum potest movere per infinitum tempus. — Quod non est demonstrabile quod oportet ponere intelligentias ad movendum corpora caelestia. Quod vocatur infinitas secundum vigorem et secundum durationem, et de duplici infinitate secundum durationem, etiam in movendo.

10. Utrum virtus infinita potest esse in magnitudine finita, et etiam infinita potest esse in infinita. — Quomodo virtus passiva dicitur potentior in patiendo.

11. Utrum primus motor, scilicet Deus, sit infiniti vigoris. — Unde potentia dicatur majoris vigoris. Unde est diversitas praedicatorum Deo attributorum. De infinitate essentiae seu perfectionis divinae. De libertate.

12. Utrum projectum, post exitum a manu projicientis, moveatur ab aere vel a quo moveatur. Quare longius projicio lapidem quam plumam vel tantumdem de ligno. Quod movetur ab impetu sibi impresso ab motore. Quare motus naturales gravium sunt velociores in fine quam in principio. An oportet ponere intelligentias ad movendum corpora caelestia. Quae res est ille impetus. Quod pila de coria longius reflectitur quam lapis velocius motus.

13. Utrum primus motor est indivisibilis. — Quod nullam habens magnitudinem. De diversis conceptibus magnitudinis.

B. — De caelo et mundo

a. — Commentaire

Manuscrits. — Bruges 477, f°s 218-238 : Expositio totius libri De caelo et mundo. *Début* : « De natura scientiae. Post librum Physicorum, qui considerat de rebus... » « *Fin* : « ... sunt gravia et levia. Et finitur expositio totius libri De caelo et mundo ». (Attribué à Buridan par C. Michalski, *La Physique nouvelle...*, p. 24-25).

b. — Questions

Manuscrits. — **1**. Bruges 477, f°s 164-210 : Quaestiones super quatuor libros Caeli et mundi. *Début* : « Circa librum De caelo et mundo quaeritur utrum de mundo debet esse scientia distincta a scientia libri Physico-

rum ». *Fin* : « ... autoritas, nescirem solvere nisi negando eas. Et sic est finis hujus quaestionis, et similiter quaestiones quatuor librorum Caeli et mundi ». (Attribué à Buridan par C. Michalski, *ibid.*) ; — **2**. Erfurt Q. 325, f°s 57-90 : Quaestiones Johannis Buryden super libris de caelo et mundo. *Début* : « Quaeritur primo circa librum De caelo et mundo utrum ens morale [*corr.* mobile] localiter... » *Fin* : « ... argumenti dati sit majus ». La suite de l'ouvrage, ici incomplet, se trouve dans le ms. d'Erfurt Q. 342, f°s 66-68, où elle commence par les mots « aere et per tres libras, igitur... » et finit par les mots « ... scitum corporum caelestium et patet quaestio ». La copie a été faite par Johannes de Wasia, de même que, dans le ms. Q. 342, celle du Commentaire et des Questions de Buridan sur les Météores ; — **3**. Munich 761, f° 49 : Quaestiones in librum De caelo et mundo Parisiis disputatae secundum Joannem de Bridano ; — **4**. Munich, 19551, f°s 70-105. *Fin* : « Expliciunt quaestiones super libris De caelo et mundo magistri Johannis Burydani rectoris Parisius ». (*Selon Michalski*, ouvr. cité, *p. 22 et 24, le texte est le même que dans le ms. de Bruges 477. Cf.* Histoire littéraire de la France, t. XXXVIII, p. 521 ss.) ; — **5**. Erfurt Q. 299, f°s 1-50, *contient le texte suivant* : Item Quaestiones Orem super De caelo. *Début* : « Primo quaeritur circa librum De caelo et mundo utrum ens mobile localiter... » *Fin* : « cum pondere cupri veniunt octo librae. Responsio ad oppositum soluta est ». *On remarque que le début est ici le même que dans le ms. d'Erfurt Q. 325. Il y aurait lieu d'examiner, comme pour les Questions sur les Météores, données à la suite (f°s 51-103) sous le nom d'Oresme (voir ci-après, p. 21), le rapport des Questions d'Oresme avec celles de Buridan.*

LISTE DES QUESTIONS[1]

Livre I

1. Utrum de mundo debet esse scientia distincta a scientia physicorum. Et Aristoteles primo quod de mundo non debet esse scientia.
2. Utrum in eodem corpore sint longitudo, latitudo et profunditas dimensiones ab invicem distinctae. Et Aristoteles primo quod sic.
3. Utrum species magnitudinis sint tres et non plures. Et Aristoteles quod sint duae.
4. Utrum omnis corpus sit naturaliter mobile secundum corpus. Et Aristoteles primo quod non.
5. Utrum sint tres motus simplices, scilicet motus sursum, motus deorsum, et motus circularis. Et Aristoteles quod non.
6. Utrum unius corporis simplicis sit unus motus simplex secundum naturam et, e contrario, quod unus motus simplex sit unius corporis simplicis. Et Aristoteles ponit quod non.

(1) D'après le ms. de Bruges 477.

7. Utrum mixtum movetur secundum naturam elementi praedominantis. Et Aristoteles primo quod non.

8. Utrum motus circularis habeat contrarium, vel utrum motui circulari sit alius motus contrarius. Et Aristoteles ponit quod sic.

9. Utrum caelum sit grave an leve. Et arguitur primo quod sit levissimum.

10. Utrum caelum sit generabile et corruptibile, augmentabile et diminutabile et alterabile. Et Aristoteles ponit quod sic.

11. Utrum caelum habeat materiam, proprie loquendo de materia ex qua, cum forma substantiali sibi inhaerente, componitur substantia per se subsistens, quae dicitur « hoc aliquid ». Et Aristoteles primo quod sic.

12. Utrum mundus sit perfectus. Et Aristoteles ponit quod non.

13. Utrum, si corpus circulariter motum esset infinitum, distantia inter lineas protractas a centro in infinitum esset infinita. Et Aristoteles quod non.

14. Utrum corpus infinitum, si esset, haberet aliquam virtutem activam vel passivam. Et Aristoteles primo quod sic.

15. Utrum possibile est corpus circulariter motum esse infinitum. Et Aristoteles primo quod sic.

16. Utrum possibile est corpus recte motum esse infinitum. Et Aristoteles primo quod sic.

17. Utrum possibile est esse corpus infinitum. Et Aristoteles primo quod sic.

18. Utrum, si essent plures mundi, terra unius mundi moveretur naturaliter ad medium alterius mundi naturaliter. Et Aristoteles quod non.

19. Utrum possibile est esse plures mundos. Et Aristoteles quod sic.

20. Utrum aliquid est extra caelum. Et Aristoteles quod sic.

21. Utrum potentia debeat diffiniri per maximum in quod potest. Et Aristoteles quod sic.

22. Utrum sit dare maximum in quod potentia potest. Et Aristoteles quod sic.

23. Utrum omnis ejus, quod aliquando esse potest et aliquando potest non esse potentia, tam ad esse quam ad non esse, sit determinato tempore et non infinito. Et Aristoteles quod sit in infinito tempore.

24. Utrum omne corruptibile de necessitate corrumpetur. Et Aristoteles quod non.

25. Utrum omne generabile generabitur. Et Aristoteles primo quod sic.

26. Utrum omne generabile et corruptibile convertuntur ad invicem, et ita esset de ingenerabili et incorruptibili, ita quod omne generabile sit corruptibile, et e contrario. Et Aristoteles primo quod non.

Livre II

1. Utrum caelum moveatur cum aliqua fatigatione an non. Aristoteles sic.

2. Utrum in caelo sunt sursum et deorsum, ante et retro, dextrum et sinistrum. Et Aristoteles quod non.

3. Utrum sursum et deorsum in caelo debeant sumi secundum distinctionem quae est de polo ad polum. Et Aristoteles quod non.

4. Utrum polus arcticus, scilicet nobis apparens, sit deorsum et polus antarcticus sursum. Et Aristoteles quod neuter magis debet dici sursum quam alter.

5. Utrum, ex natura caeli, sint distincta in caelo dextrum et sinistrum, ante et retro, vel solum secundum habitudinem ad nos. Et Aristoteles quod sint distincta ex natura caeli.

6. Utrum ponendum sit caelum quiescens, seu non motum, supra caelos motos. Et Aristoteles quod sic.

7. Utrum tota terra sit habitabilis. Et Aristoteles quod non.

8. Utrum habens opus sit gratia operis ; id est, utrum cujuslibet operantis opus sit finis ejus. Et Aristoteles quod non.

9. Utrum sit conveniens ex deo demonstrare pluritatem motuum et spherarum in caelo. Et Aristoteles primo quod non.

10. Utrum sit bona consequentia : « Si necesse est generationes et corruptiones esse hic inferius, necesse est esse plures motus caelestes. » Et Aristoteles quod non.

11. Utrum caelum movetur semper naturaliter. Et Aristoteles primo quod non.

12. Utrum motus naturalis debeat esse velocius in fine quam in principio. Et primo quod non.

13. Utrum projecta moventur velocius in medio quam in principio vel in fine. Et Aristoteles quod non.

14. Utrum omnes spherae caelestes et omnia astra sint adinvicem ejusdem speciei specialissimae. — Et est quaestio problema de quo neutro modo opinamur propter multitudinem rationum probabilium ad utramque partem et propter defectionem rationum clare demonstrativarum.

15. Utrum corpora caelestia per suum lumen sint generativa caloris. Et Aristoteles quod non.

16. Utrum motus localis calefaciat. Et Aristoteles quod non.

17. Utrum sphaera solis per suum motum magis calefacit ista inferiora quam aliae spherae. Et videtur primo quod non.

18. Utrum astra moventur per se. Et Aristoteles primo quod sic.

19. Utrum macula apparens in luna proveniat ex diversitate partium lunae vel ab aliquo extrinseco. Et Aristoteles primo quod non proveniat ex diversitate partium lunae.

20. Utrum spherae inferiores planetarum debeant velocius moveri motibus propriis quam spherae superiores. Et Aristoteles quod non.

21. Utrum sol et luna debeant moveri paucioribus motibus quam ceteri planetae. Et Aristoteles quod non.

22. Utrum terra semper quiescit in medio mundi. Et Aristoteles quod non.

23. Utrum terra sit spherica. Et Aristoteles quod non.

Livre III[1]

1. Utrum, ex parte gravitatis et levitatis, possit probari quod corpora non sint composita ex indivisibilibus. Et Aristoteles quod non.

2. Utrum lapis projectus vel sagitta emissa ab arcu, et sic de consimilibus, post exitum a projiciente, moveantur a principio intrinseco vel a principio extrinseco. Et Aristoteles primo quod non moveantur a principio intrinseco.

Livre IV

1. Utrum sit aliquid simpliciter grave et aliquid simpliciter leve, et aliquid etiam simpliciter grave et leve in respectu quod non est grave neque leve simpliciter. Et Aristoteles primo quod non.

2. Utrum grave vel leve movetur naturaliter sursum vel deorsum a suo gravimine vel a removente prohibens. Et Aristoteles quod non.

3. Utrum loca naturalia gravium et levium sunt causae motuum ipsorum. Et Aristoteles quod non.

4. Utrum gravia et levia moventur active a gravitate et levitate. Et Aristoteles quod non.

5. Utrum gravitas et levitas sint formae substantiales gravium et levium. Et Aristoteles quod sic.

(1) Placé dans le manuscrit après le livre IV.

6. Utrum, ad salvandum motus naturales gravium et levium nobis apparentes, sufficiat ponere duas naturas motivas. Et Aristoteles quod sic.

7. Utrum aer in sua propria regione sit gravis vel levis, vel neque gravis neque levis. Et Aristoteles quod non sit neque gravis neque levis.

8. Utrum ex parte gravitatis vel levitatis potest concludi numerus quaternarius elementorum. Et Aristoteles quod non.

C. — De generatione et corruptione

a. — Commentaire

Manuscrits. — **1**. Erfurt Q. 325, f°s 91-105 : Commentum ejusdem [Buridani] super De generatione et corruptione [Aristotelis]. *Début* : « De generatione et corruptione. Iste liber De generatione continet duos libros partiales, primus... » *Fin* : « ... generari calida, id est fieri calida. Et sic finis istius libri ». En minuscules : « Expliciunt dicta mag. Joh. Burydenis ». Copié de la main de Johannes de Wasia, de même que les Questions de Buridan sur le *De caelo et mundo* contenu dans le même manuscrit (f°s 57-90), et de même que, dans le manuscrit d'Erfurt Q. 342, un Commentaire (f°s 30-65) et des Questions (f°s 69-130) du même auteur sur les Météores.

b. — Questions

Manuscrits. — **1**. Cracovie, 654 ; — **2**. Cracovie 749 (Pragae reportatae) ; — **3**. Cracovie 751 ; — **4**. Erfurt F. 357, f°s 96-129 : Quaestiones ejusdem [Buridani] super De generatione et corruptione. *Début* : « Notandum quod scientia hujus libri est quaedam pars scientiae naturalis ». *Fin* : « ... procedunt rationes quae fiebant in oppositum. Et sic est finis quaestionum De generatione » ; — **5**. Munich 4376, f°s 125-151 : Quaestiones de libris De generatione et corruptione. Copiées par Johannes Kirchpaum d'Ingolstadt ; — **6**. Munich 19551, f°s 106-125 : De generatione. *Fin* : « Expliciunt Quaestiones super De generatione et corruptione ipsius Byridani, reportatae per Conradum Verniger de Brixina, pro tunc Wiennae degentem, anno LXXXVIII (*sic*), die... » etc. ; — **7**. Vienne 5453, f°s 30-48 : Johannes Buridanus, Quaestiones circa Aristotelis librum De generatione et corruptione.

Thorndike, *A Catalogue of Incipits...*, col. 762, indique à tort comme des Questions sur le *De generatione et corruptione* la pièce qui occupe les f°s 108-130 du ms. d'Erfurt Q. 325 (début : « Quaeritur primo utrum sit scientia de generationibus... »). Le catalogue porte avec raison : « Quaestiones Buryden de motibus animalium ».

D. — Meteorologica

a. — Commentaire

Manuscrit. — Erfurt Q. 342, f°s 30-65 : Commentum Buryden super Metheorum. *Début* : « De primis quidem igitur causis naturae... Iste liber Metheorum est quartus in ordine librorum naturalium... ». *Fin* : « ... constituta sunt ex istis, scilicet de animalibus et plantis sequitur. Expliciunt dicta super librum Metheorum an. 1342 ». En cursive : « Asscripta mag. Johanni Buridani (*sic*) ». *Copié par Johannes de Wasia.*

b. — Questions

Manuscrits. — **1**. Erfurt F. 334 f°s 64-167 : Johannis Buridani Quaestiones de libris Meteorologicorum Aristotelis institutae. *Début* : « Ut habetur in prooemio De anima, constat quod scientia metheororum... ». *Fin* : « ... tale animal habitet in igne et sic patet quaestio. Expliciunt quaestiones Metheororum reverendi magistri Biridani, finitae et peractae in festo s. Mathiae per me Petrum, filium Francisci de Grinstadt, quarum conservator est reverendus magister Petrus dictus Culmach, Paulus vero de Tr. harum est possessor a. D. 1421... » ; — **2**. Erfurt Q. 299, f°s 51-103 : Quaestiones ejusdem [Orem] super Meteororum. *Début* : « Quaeritur primo circa librum Meteororum, utrum de impressionibus meteorologicis sit scientia... » *Fin* : « ... Quod non est ussibilis ab igne, et patet quaestio. Expliciunt quaestiones super toto librorum Meteororum lectae a magistro Nicolao Horem Parisius ». Au-dessous, en petite écriture : « et concordant bene cum quaestionibus Buridani, sed breviores sunt » ; — **3**. Erfurt Q. 342, f°s 69-130 : Quaestiones ejusdem [Buridani] subtilissimae super eodem [libro Meteororum]. *Début* : « Quaeritur primo circa libro Metheororum utrum de impressionibus meteoricis tanquam de objecto... » *Fin* : « ... acutus ad similitudinem caloris ignei » ; — **4**. Munich 4376, f°s 1-63 : Byridanii Quaestiones quatuor librorum Meteororum Aristotelis. F° 15 : « Expliciunt quaestiones primi libri Meteorum, finitae die beati Erhardi martyris et pontificis, anno 1366 ». F° 24 : « Et sic est finis quaestionum secundi libri Meteorum, finitae (*sic*) die sancti Vincentii in civitate Pragensi, tunc temporis anno Domini millesimo 366mo hora crepusculi ». F° 56 : « Et sic finis quaestionum tertii libri Meteororum, finitae (*sic*) Pragae anno Domini 1366, sabbato die proxima ante festum Purificationis Virginis gloriosae ». F. 64 : « Expliciunt quaestiones quatuor librorum Metheororum Byridani, finitae Pragae anno Domini 13°66° in vigilia beatae Dorotheae Virginis, per pedes Johannis Kirchpaum de Ingol » ; — **5**. Munich 6962 (an. 1385) : Johannis Biridani quaestiones in librum Meteororum ; — **6**. Oxford, Bodl., can. lat. 462 : Johannis Buridani in Aristotelis Meteororum libros

commentarii. Prologue, *début* : « Scientiam opinamur honorabiliorem ex eo quod ceteris paribus... ». Inc. liber I : « Quaeritur igitur primo utrum de impressionibus metaphysicis [= meteorologicis] ». *Fin* : « ... expliciunt quaestiones primi libri Meteororum secundum excellentem doctorem magistrum Johannem Bridan, finitae anno M°CCCC°XX, die 7 mensis octobris ». Inc. liber II : « Circa secundum librum Meteororum quaeritur primo de perpetuitate vel generatione maris... » *Fin* : « ... expliciunt quaestiones secundi libri Meteororum secundum excellentissimum doctorem magistrum Johannem Bridanum... Scriptae 1420 die 24 novembris ». Inc. liber III : « Restat aliqua dicere circa tertium librum Meteororum et verum est... ». *Fin* (mutilée) : « ... debeat proprie circulus... » ; — **7**. Paris, Bibl. nat., lat. 14723, f°s 164-269. *Début* : « Circa librum Meteororum primo quaeritur utrum de impressionibus meteorologicis... ». F° 204 : « Expliciunt quaestiones primi libri Meteororum a magistro Johanne Buridani ». « Circa 2^{m} librum Meteororum primo quaeritur de perpetuitate vel generatione maris... ». F° 223 : « Restat nunc videre circa 3^{m} librum et videndum est quod solemus... ». F° 269 v° : *fin* (milieu de la question 20 du livre III) : « ... non veniet ad oculum, sed incidet in terra in zigno ». Selon la table il y aurait eu un quatrième livre ; — **8**. Paris, Sorbonne, 597. f° 2 : « Quaeritur secundo utrum iste mundus inferior... ». F° 38 : « expliciunt quaestiones supra secundum librum Meteororum a magistro J. Buridan ». Finit avec le livre III : « ... vel metallis etc. de a... Et sic finiuntur quaestiones tertii Meteororum datae a magistro Johanne Buridaen » ; — **9**. Vienne 5321 : Johannes Buridanus, Quaestiones philosophicae de meteoris ; — **10**. Vienne 5453 (xve s.), f° 49-109 : Idem (Buridan), Quaestiones de meteoris. *Début* : « Quaeritur circa primum Meteororum utrum de impressionibus... ». *Fin* : « ... quae est sibi data a datore ».

LISTE DES QUESTIONS

Livre I

1. Utrum de impressionibus meteorologicis sit scientia naturalis distincta a scientia de caelo et mundo, de generatione et corruptione, de mineralibus et de anima et animalibus.
2. Utrum iste mundus inferior est ex necessitate continuus lationibus superioribus, ut omnis virtus ejus inde gubernetur.
3. Utrum aqua sit major terra, et aer major aqua, et ignis major aere.
4. Utrum motus calefacit.
5. Utrum omne lumen sit calefactivum.
6. Utrum media regio aeris est semper frigida.
7. Utrum calor potest frigefacere et frigus calefacere per antiperistasim.

(1) D'après les mss. de la Bibl. Nat. 14723 et de la Sorbonne 597.

8. Utrum sidera cadentia, vel flammae, vel fulgura et hujusmodi, fiunt et descendunt naturaliter.

9. Utrum omnes impressiones meteoricae ignitae sint ejusdem speciei.

10. Utrum de nocte, serenitate existente, apparere debeant quandoque hiatus et voragines.

11. Adhuc de exhalationibus, ex quibus fiunt inflammationes, et cum hoc de vaporibus, ex quibus fiunt pluviae et nives, cujus naturae sint. Videlicet utrum exhalatio et vapor sunt unum specie seu de natura elementi ex quo elevantur : verbi gratia, cum exhalatio elevetur ex corporibus terrestribus, vapor ex aquosis, utrum exhalatio est de natura terrae et vapor de natura aquae.

12. In speciali, utrum stella comata sit de natura caelesti.

13. Utrum stella comata sit de natura elementari.

14. Utrum galaxia sit de natura elementari vel caelesti.

15. Utrum ros generetur in media regione aeris, vel in suprema, seu in inferiori, vel omnino ubi.

16. Utrum similiter genérantur pruina et nix.

17. Utrum caligo est signum serenitatis (et vocatur hic « caligo » nebula tenuis).

18. Utrum grandines debeant magis fieri in vere et autumno quam in hieme.

19. Utrum aquae fontium et fluviorum generantur in terra.

20. Utrum, ubi nunc est mare, fuerit aridum et erit et, e contrario, ubi nunc est aridum, ibi fuit mare et erit.

21. Utrum possibile est naturaliter tantos montes, quanti maximi apparent nobis, destrui et reverti ibi terram ad planitiem, et alios tantos alibi fieri de novo ; et utrum possibile est similiter naturaliter tantam terram declinantem, quanta est nunc ubi est, magnum mare fieri altiorem opposita parte ipsius terrae et partem oppositam, quae nunc est alta, fieri declivem.

Livre II

1. Utrum mare fuit perpetuum, vel aliquando factum.

2. Utrum aliqua maria debeant permutari in alia maria et continue fluere quamdiu durant.

3. Utrum mare debeat fluere et refluere.

4. Utrum locus quem occupat mare sit naturalis locus secundum quod aqua, et non maris secundum quod mare.

5. Utrum mare debeat esse salsum.

6. Utrum fontes sint salsi vel debeant esse.

7. Utrum ventus est exalatio calida et sicca.

8. Utrum, adveniente pluvia, debeant cessare venti, et post pluvias fieri, ita quod aliquando pluviae faciunt cessare ventos et aliquando commoveant.

9. Utrum sol movet et facit cessare ventos.

10. Utrum boreas flat nobis a polo artico et auster ab antartico vel tropico aestivali ; vel similiter quaeritur a quibus locis isti venti incipiant flare.

11. Utrum praecise venti debeant distingui in duodecim.

12. Utrum debeant flare plures venti boreales et australes, plures etiam boreales quam australes.

13. Utrum boreas, qui vocatur apartias[1], debeat esse serenus.

14. Utrum exhalatio similis exhalationi ventosae sit causa terrae motus ; et non quaero de causa materiali, quoniam illa est terra quae movetur, sed quaero de causa movente et efficiente motum terrae.

(1) = ἀπαρκτίας.

15. Utrum causa prius assignata terrae motibus, scilicet exhalatio sicca in visceribus terrae inclusa, consonat accidentibus communiter apparentibus.

16. Utrum coruscatio sit inflammatio exhalationis siccae in nube.

17. Utrum diffinitio tonitrui quam Aristoteles innuit, scilicet « tonitruum est sonus in loco nubium ex percussura violenta exhalationis siccae ad continentes nubes », sit bona.

Livre III

1. Utrum enefiae[1] et typhones descendant de nubibus ad terram.

2. Utrum fulmina fiant per potentias daemonum vel per naturas inanimatas.

3. Utrum omnis radius visualis, multiplicatus per media dissimilis vel difformis densitatis seu raritatis, refrangatur in occursu seu obviam secundi medii.

4. Utrum radius flectatur et frangatur uniforme per medium, scilicet absque occursu medii diversae densitatis.

5. Utrum sint specula ex quibus seu in quibus apparent colores solum et non figura.

6. Utrum halo appareat nobis propter nubem medium vel vaporem medium inter astrum et visum.

7. Utrum illa caligo vel nubes in qua apparet halo sit unum continuum corpus vel nubes dispersa et parva.

8. Utrum halo debeat apparere circulus.

9. Utrum halo debeat apparere alba, vel nigra, seu cujus coloris.

10. Utrum habentibus debiles oculos appareant refractiones vel etiam reflectiones quae non apparent habentibus oculos fortes et bonos.

11. Utrum videns iridem videat veros sive proprie dictos colores puniceum, alurgum, etc.

12. Utrum iris debeat apparere tricolor et non plurium colorum.

13. Utrum fulgidum visum per nigrum vel in nigro debeat apparere puniceum.

14. Utrum superior pars primae iridis, id est inferioris, debeat esse punicea, medio viridis, tertia inferior alurga.

15. Utrum possint simul apparere duae irides, et non possint plures quam duae.

16. Utrum iris debeat apparere secundum portionem circuli seu peripheriae circularis.

17. Utrum, quandocumque apparet iris, illa appareat secundum aequalem distantiam et propinquitatem ad oculum, ita quod non sit vicissim notabilis differentia.

18. Utrum, quanto sol est magis elevatus supra nostrum horizontem, tanto iris debeat apparere minor portio circuli seu peripheriae circularis.

19. Utrum, sole magis elevato, debet apparere iris portio majoris circuli, licet minus (cor. minor) portio, et sole minus elevato debet apparere portio minoris circuli, licet major portio.

20. Utrum virgae et paralii debent semper apparere ex latere solis, et nunquam superius nec directe inferius.

21 [*D'après le ms. 597 de la Sorbonne*]. Quaeritur circa ultimum capitulum hujus tertii, qui jam non est de tali materia, utrum omnia mineralia quae in terra generantur generantur ex prius dictis exhalationibus et vaporibus, et vaporosa et fumosa.

(1) = ἐκνεφίαι.

E. — De anima

a. — Commentaire

Manuscrits. — 1. Bruges 477, f°s 238-263 ; *Début* : Bonorum honorabilium. Iste liber... In primo libro ponit prohemium et recitat opiniones... » ; — 2. Erfurt F. 298, f°s 109-121 : Commentum ejusdem (Buridani) super eisdem (De anima) cum erroribus... *Début* : « Bonorum honorabilium noticiam opinantes. Magis autem... Iste liber totalis continet... » *Fin* : « ... ubi in eadem inveniuntur non sunt ab invicem separatae. Expl. errores » ; — 3. Paris, Bibl. nat., lat., 16130, f° 25 : « Incipit lectura (*le reste rogné : au-dessous*) : De parte autem animae. Iste liber tertius de anima continuetur... ». *Fin* : f° 35 v° : « Et in hoc explicit lectura tertii libri De anima, reportata Parisius a magistro Johanne Burideni » ; — 4. Vendôme 169, f°s 1-44. *Sur le premier feuillet de garde* : « Ista lectura libri De anima atque quaestiones ejusdem libri sunt compilatae per reverendum doctorem Johannem de Biridanis ». *Début* (*préambule*) : « Bonorum honorabilium notitiam. Iste liber dicitur De anima, qui est sextus in ordine librorum naturalium. Qui libri non ordinantur secundum magis nobile... Iste liber dividitur in tres libros partiales. In quorum primo ponit prooemium et recitantur opiniones antiquorum... ». *Fin* : « ... et linguam non solum ut sentiat saporem, sed ut alteris possit aliquid significare. Et sic est finis ». *Puis* : « Explicit expostio textus tertii libri De anima, una cum aliis duobus primis, lecta Parisius anno Domini M°CCC°LXII ».

b. — Questions

Manuscrits. — Semblent pouvoir se répartir selon les catégories suivantes :

a) *Quaestiones longae*. — 1. Cracovie, Bibl. des Jagellons, 2083 ; — 2. Munich 742 : Quaestiones super libris tribus De anima, disputatae Parisiis secundum magistrum Buridanum » (*probablement une reportation*) ; — 3. Vienne, Bibl. palat., 5454, f° 1-59 : Johannes Buridanus, Quaestiones in Aristotelis librum De anima.

b) *Quaestiones breves*. — *Type a* : 4-5. Cracovie, 664 et 751 ; — 6. Munich 4376, f°s 105-124 : Byridani quaestiones De anima. *Fin du livre I* : « et sic patent quaestiones primi libri De anima, finitae sabbato ante festum Palmarum in Praga, anno Domini 1365to ; — 7. Munich 6962 (année 1385) : Johannis Biridani quaestiones... de anima ; — 8. Vendôme 169, f°s 48-116. *Préambule* : « Quamvis secundum rationalem divisionem philosophiae naturalis... ». Première question : « Utrum anima sit subjectum proprium in scientia hujus libri qui solet vocari

liber De anima, et arguitur primo quod non ». *Fin* : « ... innati sunt sequi appetitus contrarii acceptativi vel resultativi ; et sic et inde procedunt rationes » ; *Type b* : 9. Vienne 5440, f°s 49-74 : Idem (Buridanus), Quaestiones in Aristotelis librum De anima selectae et partim abbreviatae ; — *Type c* : **10**. Erfurt F. 298, f°s 89-108 : Quaestiones ejusdem [Buridani] super libris De anima Aristotelis. *Début* : « Quaeritur primo circa librum De anima utrum anima sit... ». *Fin* : « ... locutum est in libro De morte et vita, et etiam magis in libro De plantis ; et sic est finis ».

c) *Quaestiones brevissimae*. — **11**. Cracovie 704.

d) Nous ne savons comment doivent être classés les mss. suivants : **12**. Bâle F. I., 2 ; — **13**. Erfurt F. 344, f°s 72-119 : Ejusdem [Buridani] quaestiones de Aristotelis libro cui De anima inscribitur institutae. *Début* : « Quaeritur circa primum librum De anima utrum anima sit subjectum proprium... ». *Fin* : « ... sequi appetitus contrarii acceptativi vel resultativi, et sic procedunt ad rationes » ; — **14**. Munich 19675, f° 126 : Biridani quaestiones de anima ; — **15**. Oxford, Bodl., Can. lat. mss., auct. class. 278, f°s 1-38 ; — **16**. Rome, Angelica, 592, f°s 113-187 : Joannis Buridani commentarii in libros Aristotelis De anima. *Début* : « Circa primum librum De anima primo quaeritur utrum sit subjectum... ». *Fin* : « ... et sic finis hujus tertii De anima ». *A la fin du livre II* (f° 165) : « Expliciunt quaestiones primi et secundi librorum De anima venerabilis magistri Buridani, scriptae per manus Florencii de Hout » ; — **17**. Rome, Ang. 593, f°s 93-148 : Johannis Buridani commentarii in eosdem [tres] libros Aristotelis De anima. *Début* : « Circa primum librum De anima primo quaeritur utrum subjectum... ». *Fin* : « Expliciunt quaestiones super tribus libris De anima per eximium artium doctorem Johannem Bredanum Parisiis disputatae. Scriptae et completae per me, Matheum de Esculo, anno Domini M° CCCLXXXXVI, die X^{a} Januarii, tunr temporis Perusii studentem » ; — 18. Vienne 5453, f°s 11-28 : Quaestiones circa Aristotelis libros De anima. *Début* : « Quaeritur circa principium primi libri... ». *Fin* : « ... de ipso sciamus et sunt in secundo comportata... » (*interrompu : les feuilles 28^{b}-29^{b} manquent*).

Imprimés. — « Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum : Alberti de Saxonia in..., Thimonis in..., Buridani in tres libros De anima, librum De sensu et sensato, librum De memoria et reminiscentia, librum De somno et vigilia, librum De longitudine et brevitate vitae, librum De juventute et senectute. Recognitae summa accuratione et judicio magistri Georgii Lockert Scoti, per quem collectae sunt tabulae et proportionum tractatus editi. Vaenumdantur in aedibus Jodoci Badii Ascensii, ubi compressae sunt, et Conradi Resch ».

Epître liminaire de Lockert, ainsi datée : « Ex praeclaro Montisacuti Collegio, Idibus Januarii ad supputationem curiae Romanae, MDXVI ».

Dans une seconde édition, cette date est ainsi complétée : « Et rursus e Sorbona ad Kal. Octo. MDXVIII ».

LISTE DES QUESTIONS

D'après l'édition Lockert (= A)	*D'après le ms. de Vendôme* 169 *(= B)*
Livre I	
1. Utrum anima sit subjectum in scientia istius libri intitulati De anima.	1. Utrum anima sit subjectum proprium in scientia hujus libri qui solet vocari liber De anima.
2. Utrum omnis notitia sit de numero bonorum, hoc est utrum omnis notitia sit bona.	2. Utrum omnis notitia sit bona.
3. Utrum omnis scientia sit de numero honorabilium, sive utrum omnis scientia sit honorabilis.	3. Utrum omnis scientia sit de numero bonorum honorabilium.
4. Utrum anima sit de numero difficillimorum.	[*manque*]
5. Utrum universalia sunt posteriora singularibus, an priora.	4. Utrum universale est prius singularibus, vel posterius.
6. Utrum accidentia magnam partem conferant ad cognoscendum quod quid est.	5. Utrum accidentia conferunt ad cognoscendum quod quid est.
Livre II	
1. Utrum omnis anima est substantia.	1. Utrum anima sit substantia.
2. Utrum omnis anima est actus corporis.	2. Utrum omnis anima sit actus corporis.
3. Utrum anima est actus primus corporis.	3. Utrum omnis anima sit actus primus.
4. Utrum diffinitio animae sit bona in qua dicitur : anima est actus primus substantialis corporis physici organici in potentia vitam habentis.	4. Utrum diffinitio animae sit bona in qua dicitur : anima est actus primus substantialis corporis physici et organici in potentia vitam habentis.
5. Utrum in homine sit eadem anima vegetativa, sensitiva et intellectiva.	5. Utrum in uno homine sunt plures animae vel solum una.
6. Utrum potentiae animae sunt distinctae ab anima.	6. Utrum potentiae animae sint distinctae ab ipsa anima.
7. Utrum tota anima sit in toto corpore, sive etiam in qualibet parte corporis animati [= *B*, *9*].	[*manque*]
8. Utrum opus naturalissimum in viventibus sit generare sibi simile.	
9. Utrum potentiae distinguuntur per actus suos in quos parent.	7. Utrum potentiae animae distinguuntur per actus.
10. Utrum potentiae distinguuntur per objecta.	8. Utrum potentiae distinguuntur per objecta.
	9. Utrum in qualibet parte corporis animati sit tota anima [= *A*, *7*].

11. Utrum potentia nutritiva, potentia augmentativa et potentia generativa sunt potentiae animae.	10. Utrum potentia nutritiva, potentia augmentativa et potentia generativa, sibi similis, debeant dici potentiae animae.
12. Utrum sensus sit potentia passiva sive virtus passiva.	11. Utrum sensus sit virtus passiva.
13. Utrum ad sensationem necesse est ponere sensum agentem.	12. Utrum necesse est ad sentiendum sensum agentem.
14. Utrum sensus circa suum sensibile proprium potest decipi.	13. Utrum sensus potest decipi circa sensibile sibi proprium.
15. Utrum sensibilia communia sunt per se sensibilia : velut numerus, magnitudo, motus, quies.	[*manque*]
[*manque*]	14. Utrum magnitudo sit sensibile commune.
16. Utrum numerus, magnitudo, figura motus et quies sunt sensibilia communia et per se, sicut dicit Aristoteles.	15. Utrum numerus, magnitudo, figura, motus, quies sint sensibilia communia distincta a sensibilibus propriis et a sensibilibus per accidens, et etiam distinguuntur ab invicem.
17. Utrum ad videndum colores lumen requiratur propter ipsos colores, an propter medium [= *B*, *18*].	
	16. Utrum lumen multiplicetur in instanti per medium, vel etiam utrum lumen generetur in medio in instanti [= *A*, *19*].
18. Utrum color sit primum objectum visus, an lux.	17. Utrum color sit primum objectum visus, vel lux, vel lumen.
19. Utrum lumen multiplicetur in nstanti per medium [= *B*, *16*].	
	18. Utrum ad videndum colorem lumen requiratur propter colorem vel propter medium... [= *A*, *17*].
20. Utrum sit dare maximam distantiam a qua visus potest videre objectum suum.	[*manque*]
21. Utrum, me loquente, sit idem sonus quam quilibet vestrum audit.	19. Utrum, quando pulsantur completoria, sit idem sonus quem quilibet nostrum audit.
22. Utrum odor sit in medio realiter an spiritualiter.	20. Utrum odor factus in medio a calore odorifera sit in illo medio realiter vel spiritualiter.
23. Utrum tactus sit unus sensus an plures.	21. Utrum tactus sit unus sensus vel plures.
24. Utrum sensibile positum supra sensum faciat sensationem, hoc est dictu : utrum sensibile positum in organo sensitivo vel immediate supra organum sensitivum sentiatur.	22. Utrum sensibile positum supra sensum facit sensum *(sic)*, id est : utrum sentitur.
25. Utrum sunt tantum quinque sensus exteriores.	23. Utrum quinque sunt sensus exteriores, et non sunt plures quam quinque.

26. Utrum praeter sensus exteriores necesse sit ponere aliquem sensum communem.	24. Utrum praeter sensus exteriores necesse est ponere sensum communem.
27. Utrum in homine sint ponendae quatuor virtutes interiores : sensus communis, fantastica, cogitativa et memorativa.	25. Utrum praeter sensum communem necesse est ponere alias virtutes sensitivas interiores, verbi gratia : fantasticam, cogitativam, memorativam.

Livre III

1. Utrum intellectus noster sit virtus passiva ab intelligibili.	1. Utrum intellectus noster sit virtus passiva ab intellectu.
2. Utrum necesse est intellectum esse denudatum ab eo quod ipse intelligit.	2. Utrum necesse est intellectum esse denudatum ab eo quod ipse intelligit, et in proposito per « esse denudatum » intelligo quod intellectus nescit id quod ipse intelligit nec habeat in se id quod ipse intelligit.
3. Utrum intellectus humanus est forma corporis humani.	3. Utrum intellectus humanus sit forma substantialis corporis humani.
[*manque*]	4. Utrum circumscriptum fide catholica ratio naturalis declaret, intellectum humanum esse formam inhaerentem corpori humano.
4. Utrum sit unicus intellectus quo omnes homines intelligunt.	5. Utrum sit unicus intellectus quo omnes homines intelligunt.
5. Utrum intellectus humanus sit perpetuus.	6. Utrum intellectus humanus sit perpetuus.
6. Utrum intellectus passibilis sit pura potentia, ita quod non sit aliquis actus, sicut neque prima materia.	7. Utrum intellectus passibilis sit pura potentia, ita quod ipse non sit aliquis actus sicut nec materia prima.
7. Utrum necesse est esse intellectum agentem ad hoc quod homo intelligat.	8. Utrum necesse est esse intellectum agentem ad hoc quod homo intelligat.
8. Utrum species intelligibiles differant ab actu intelligendi in intellectu humano.	9. Utrum species intelligibiles differant ab actu intelligendi.
9. Utrum intellectus noster potest se intelligere.	10. Utrum intellectus humanus potest se ipsum intelligere.
[*manque*]	11. Utrum intellectus humanus potest intelligere non entia.
[*manque*]	12. Utrum omnis conceptus simplex est verus.
[*manque*]	13. Utrum natura aliquid facit frustra, vel etiam in aliquibus necessariis deficiat.
[*manque*]	14. Utrum movens ipsum animal sit potentia vegetativa, vel sensitiva, vel intellectiva, vel appetitiva.
[*manque*]	15. Utrum in homine appetitus sit appetitui contrarius, ita quod homo habeat contrarios appetitus.

QUESTIONS DU MANUSCRIT DE BRUGES 477[1]

Livre I

1. Circa primum librum de anima, primo quaeritur utrum scientia istius libri sit de anima et operationibus et passionibus animae.
2. Utrum omnis notitia sit bona.
3. Utrum scientia de anima sit de numero honorabilium et de numero difficillimorum.
4. Circa illam literam Aristotelis « animal namque universale aut nihil est, aut posterius est », utrum universalia sint priora vel posteriora suis singularibus.
5. Utrum cognitio accidentium ducat nos in cognitionem subjectarum.
6. Circa illam literam, scil. « Sicut recto in quantum rectum », ubi Aristoteles tangit de tactu spherici et plani, utrum sphericum positum super plano tangit ipsum in puncto.

Livre II

1. Utrum omnis anima sit substantia.
2. Utrum anima sit actus primus corporis.
3. Utrum diffinitio animae sit bona qua dicitur : « anima est actus primus substantialis corporis physici organici vitam habentis in potentia ».
4. Utrum potentiae animae distinguuntur ab anima vel sint ipsa anima.
5. Utrum in eodem vivente sint plures formae substantiales, verbi gratia sicut in homine vel in equo.
6. Utrum anima corporis sit tota in toto et tota in qualibet parte.
7. Utrum in viventibus naturalissimum operum sit generare sibi simile.
8. Utrum nutritio sit possibilis.
9. Utrum sensus sit virtus passiva.
10. Utrum sit ponere sensum agentem.
11. Utrum sensus possit decipi circa proprium suum objectum.
12. Utrum sensibilia omnia sint sensibilia per se.
13. Utrum duo sunt sensibilia communia, et non plura neque pauciora.
14. Utrum situs et magnitudo sint sensibilia communia.
15. Utrum figura et numerus sint sensibilia communia[2].
16. Utrum intellectus sit forma substantialis corporis humani.
17. Utrum oporteat ponere intellectum agentem ad hoc ut homo intellegat.
18. Utrum anima intellectiva sit perpetua.
19. Utrum unus sit intellectus in omnibus hominibus.
20. Utrum necesse sit intellectum esse determinatum ab intellectu ante intellectionem.
21. Utrum habitus et species et actus intellectualis sit idem cum intellectu, vel res distincta ab intellectu.
22. Utrum species intellectualis actus intelligendi et habitus distinguantur inter se.
23. Utrum omnis cognitio sit cognitio sui.
24. Utrum accidentia animae possint intendi vel remitti.
25. Utrum assensus alicujus propositionis possit intendi et remitti.
26. Utrum assentiri vero insit intellectui a natura.
27. Utrum non ens possit intelligi.
28. Utrum homo cuilibet complexo possit libere assentire vel dissentire.

(1) Sur l'attribution de l'ouvrage, voir *Histoire littéraire de la France*, t. XXXVIII, p. 561 ss.

(2) Bien que le ms. ne l'indique pas, on passe ici au livre III.

F. — PARVA NATURALIA

Comprenant les opuscules suivants :

I. *De sensu et sensato ;*
II. *De memoria et reminiscentia ;*
III. *De somno et vigilia ;*
IV. *De longitudine et brevitate vitae ;*
V. *De juventute et senectute et De morte et vita.*

a. — Commentaire

MANUSCRITS. — **1**. Erfurt, F. 298, f°s 122-126 : Commentum ejusdem [Buridani] super libris De sensu et sensato. *Début* : « Quoniam. Iste liber quem vocamus de sensu et sensato dividitur... ». *Fin* : « Restat determinare De memoria et reminiscentia et De somno et vigilia » (=I) ; — f°s 126-128 : Commentum ejusdem... *Début* : « De memoria et reminiscentia. Post librum De sensu et sensato sequitur... ». *Fin* : « .. et diversorum appetituum, deinde in fine recapitulat et patet. Expl. dicta super libellum De memoria et reminiscentia » (=II) ; — f°s 128-132 : Commentum ejusdem... *Début* : « De somno autem et vigilia. Post librum De sensu et sensato, de memoria... ». *Fin* : « ... in somniis ab iis quae sunt significativa, et tum recapitulat et patet. Expl. dicta super... etc. ». (=III) ; — f°s 136-137 Commentum ejusdem... *Début* : « De eo autem quod est hoc quidem. Iste liber qui est de longitudine... ». *Fin* : « ... in istis libris terminatur omnis scientia de animalibus et plantis, et sic est finis. Expl. reportatae super... etc. ». (=IV) ; — f°s 132-135 : Commentum ejusdem... *Début* : « De juventute et senectute. Iste liber solet intitulari uno modo... ». *Fin* : « ... et ita oportet fieri in vita, sicut dicebatur de respiratione in respirantibus. Sequitur... Expl. reportata super librum De juventute et senectute a magistro Johanne Buridano » (=V) ; — **2**. Erfurt, Q. 325, f°s 137-139 : Commentum ejudem [Buridani] de longitudine et brevitate vitae. *Début* : « De eo autem quod est quidem. Iste liber qui est de longitudine... ». *Fin* : « ... determinabitur sc. de an. et pl. et sic finitur liber. Expl. dicta super libellum de longitudine et brevitate vitae (=IV) ; — f°s 139-146 : Commenta ejusdem [Buridani] De juventute et senectute, De morte et vita, de respiratione. *Début* : « De juventute et senectute. Iste liber solet intitulari uno modo... ». *Fin* : « op. f. durant v. s. dic. de resp. et sp. Explicit liber De morte et vita » (=V) ; — **3**. (D'après Hauréau, *Initia*) : Saint-Gall, 775. *Début* : « Ad videndum qualiter definitione diversi... » ; — **4**. (D'après Thorndike, *Incipit*) : Cues 187.

b. — Questions

Manuscrits. — 1. Amiens 402, f° 271 : De sensu et sensato. *Début* : « Utrum praeter ea quae determinata sunt in libro De anima... » (=I) ; — f° 283 : De memoria et reminiscentia. *Début* : « Utrum memoria sit somnium praeteritorum... » (=II) ; — f° 289 : De somno et vigilia. *Début* : « Utrum somnus sit privatio vigiliae... » (=III) ; — f° 296 : De longitudine et brevitate vitae. *Début* : « Utrum calidum et frigidum sint causa longae vitae » (=IV) ; 2. Erfurt F. 298, f°s 137-144 : Quaestiones ejusdem [Buridani] super De sensu et sensato. *Début* : « Post librum philosophiae naturalis, scilicet De caelo et Metheororum... » *Fin* : « ... hoc indigens propter magnitudinem cerebri, sicut dictum fuit. Expl. quaestones super... ». (=I) ; — f°s 144-145 : Quaestiones ejusdem super De memoria. *Début* : Quaeritur primo circa librum De memoria et reminiscentia utrum memoria... ». *Fin* : « ... ceteris paribus minus occupati melius memorentur » (=II) ; — 3. Erfurt F. 357, f°s 131-170 : Quaestiones ejusdem [Buridani] De sensu, De memoria et reminiscentia, De somno et vigilia, De longitudine et brevitate vitae, De morte et vita, De juventute et senectute (=I-V). *Début* (*prologue*) : « Potentiae sensitivae ipsius animae... ». *Fin* : « ... supposita bona sanitate corporis, et sic est finis quaestionum Parvorum naturalium ». Au f° 148 : « Expl. quest. De sensu et sensato reportatae Praghae per Detmarum Fyvelhen » ; — 4. Munich 4376, f°s 68-86. *Fin* : « Expliciunt quaestiones super totalem librum De sensu et sensato, collectae Parisius per reverendum magistrum Albertum de Rychmersdorf [Albert de Saxe ?], pronuntiatae Pragae in quadam bursa, tunc temporis anno Domini [M.] CCCLXV, feria proxima post Assumptionem Virginis, per Johannem Kirchpaumum de Ingolstadt, finitae in die sancti Bernhardi (=I) ; — f°s 86-91. *Fin* : « Expl. Quaestiones super librum De memoria et reminiscentia, finitae die crastina beati Bartholomei apostoli (=II) : — f°s 91-100. *Fin* : « Expliciunt quaestiones de Somno et vigilia, anno Domini 1367mo » (=III) ; — f°s 102-107. *Fin* : « Hic sit finis quaestionum De longitudine et vitae brevitate, in Praga, anno Domini millesimo CCC°LXVII°, in vigilia gloriosissimae Annunciationis Virginis Mariae, per me Johannem Kirchpaunum de Ingol. » (=IV) ; — 5. Munich 18248, f°s 220-256 Quaestiones Parvorum naturalium Byridani ; — 6. Munich 19551. Johannis Biridani... f° 126 : De sensu et sensato ; f° 129 : De memoria ; f° 131 : De somno et vigilia ; f° 135 : De morte et vita ; f° 146 : De longitudine et brevitate vitae (=I-V).

Imprimés. — Les *Parva naturalia* (I-V) ont été imprimés par G. Lockert (7.), à la suite des Questions sur le *De anima*. Voir ci-dessus, p. 26.

LISTE DES QUESTIONS

(d'après le texte imprimé par Lockert)

De sensu et sensato

1. Utrum praeter determinationem libri De anima et librorum De animalibus et plantis opus est aliam determinationem de operationibus et passionibus animatorum.
2. Utrum omni animali sint necessarii tactus et gustus.
3. Utrum caeci a nativitate, habentes auditum, debeant esse sapientiores quam surdi a nativitate habentes visum.
4. Utrum fulgor quo oculus apparet fulgere vel scintillare sit in oculo.
5. Utrum organum visus sit de aqua.
6. Utrum organum auditus sit de aere.
7. Utrum organum olfactus sit de igne.
8. Utrum organum tactus sit terrae a dominio.
9. Utrum nigredo sit pura privatio albedinis.
10. Utrum subjectum colorum est perspicuum an opacum.

De memoria et reminiscentia

1. Utrum memoria sit solum praeteritorum an etiam praesentium.
2. Utrum memoria est habitus an passio primi sensitivi.
3. Utrum memoria pertinet ad partem animae sensitivam an ad partem animae intellectivam.
4. Utrum juvenes et senes sunt male memorativi.
5. Utrum ad reminiscentiam requiritur oblivio et ad memoriam non requiritur.

Explicitae sunt quaestiones De memoria et reminiscentia lectae Parisii a reverendo magistro Jo. Buridano, finitae anno Domini M. CCCVI *(sic)*.

De somno et vigilia

1. Utrum somnus sit privatio vigiliae.
2. Utrum somnus et vigilia sunt passiones convenientes omnibus et solis animalibus.
3. Utrum priucipium sensitivi sive sensus communis est in corde an in cerebro tanquam in organo.
4. Utrum somnus sit primo passio sensus communis an sensuum exteriorum.
5. Uumm omnis somnus causatur ex evaporatione nutrimenti.
6. Uruım animalia debeant expergefieri facta digestione nutrimenti.
7. Utrum diffinitio somnii sit bona, in qua dicit Aristoteles quod somnium est fantasma in somno.
8. Utrum semper in somno debeant fieri somnia, an nunquam, an quandoque sic et quandoque non.
9. Utrum sit conveniens per somnia divinare de futuris vel prognosticare.
10. Utrum dormientes possunt exercere opera vigilantium.

De longitudine et brevitate vitae

1. Utrum scientia possit corrumpi.
2. Utrum ignis in concavo orbis lunae possit corrumpi, et similiter terra in centro.
3. Utrum calidum et humidum sint causa longitudinis vitae.
4. Utrum bumidum, quod est causa longitudinis vitae, sit humidum aereum an humidum aquosum.
5. Utrum calidum, quod est causa longae vitae, sit calidum igneum an calidum aereum.

6. Utrum habitantes in regionibus calidis sint longioris vitae quam habitantes in frigidis.
7. Quae complexio sit longioris vitae.

De juventute et senectute

1. Utrum propositio sit vera « animal, secundum quod animal, impossibile est non vivere ».
2. Utrum cor sit primum principium sanguinis et venarum.
3. Utrum vita potest stare sine caliditate aliqua naturali.
4. Utrum calidum naturale potest corrumpi a se ipso.
5. Utrum calor naturalis in viventibus debent corrumpi propter consumptionem humidi.
6. Utrum per consumptionem alimenti possit vita perpetuari in aliquo vivente.
7. Utrum ignis in suffocatorio, id est in vase bene circumquaque obstructo, debeat cito corrumpi.
8. Utrum omne vivens ad salutem vitae indigeat refrigerio caloris naturalis.
9. Utrum omnia et sola animalia habentia pulmonem respirant.
10. Utrum plantae et animalia exsanguia habeant sufficiens refrigerium caloris vitalis a continente et a nutrimento.
11. Utrum viventia naturaliter calidiora debeant habitare et nutriri in locis calidioribus, et frigidiora in locis frigidioribus.
12. Utrum in aestate magis indigemus respiratione et spissius respiramus quam in hieme.
13. Utrum membra principaliora interiora, ut cor, pulmo, hepar et stomachus, sint in aestate calidiora quam in hieme, an e contra.
14. Utrum descriptio generationis quam ponit hic Aristoteles sit bona, in qua dicitur : generatio est prima participatio animae nutritivae in calido.
15. Utrum descriptiones juventutis et senectutis quas dat Aristoteles sint bonae, in quibus dicitur : juventus est augmentum primae refrigerativae particulae, et senectus decrementum sive declinatio primae refrigerativae particulae.

Explicitae sunt quaestiones in libro De juventute et senectute, sive De morte et vita, lectae a reverendo M. Johanne Buridano.

Commentaires et questions sur divers sujets ou traités

G. — De puncto

Manuscrits. — **1**. Paris, Bibl. nat., lat. 2831, f°s 123-129 ; — **2**. 16621, f°s 186-202.

H. — De motibus animalium

Manuscrits. — Erfurt Q. 325, f°s 132-137 : Commenta Buryden De motibus animalium Aristotelis. *Début* : « De motu autem eo qui. Iste liber intitulatur De mot. ». *Fin* : « ... moventur. Deinde in fine ipse recapitulabat » ; — f°s 108-130 : Quaestiones Buryden De motibus animalium. *Début* : « Quaeritur primo utrum sit scientia de generationibus... ». *Fin* : « ... ab igne ignis et ab aere aer ».

I. — De secretis mulierum

Manuscrit. — Erfurt Q. 299, f°s 157-175 : Quaestiones De secretis mulierum ejusdem [Buridani]. *Début* : « Utrum generatio animalium sit perpetua... ». *Fin* : « ... a sua essentia secundum rationem. Expl. quaestiones bonae a reverendo magistro Buridano pertractatae, ab Amplonio Rensie in Gallia super Secreta mulierum notatae difficulter, quoniam exemplar studentium erat incorrectum ».

J. — De Physionomia

Manuscrits. — **1**. Erfurt Q. 299, f°s 158-165 : Commentum super Physionomiam ejusdem [Aristotelis] Johanni Buridano auctori attributum. *Début* : « Quoniam et animae sequuntur corpora. Iste liber De physionomia Ar., in quo docet... ». *Fin* : « ... Deus composuit qui sit benedictus in saecula saeculorum. Amen. Expl. scripta super librum Physiognomiae Aristotelis. *En rouge* : Expliciunt quaestiones utiles et bonae a reverendo magistro Buridano Parisius pertractatae, ab Amplonio R... difficuter notatae quoniam exemplar studentium erat incorrectum » ; — **2**. Erfurt Q. 342, f°s 24-29 : Commentum super eadem [de physionomia] Johannis Buriden. *Début* : « De physiononmia. Quoniam animae sequuntur corpora. Iste liber continet duo tractatus, primus et in generali... ». *Fin* : « ... Deus composuit qui sit benedictus in saecula saeculorum. Amen. Et sic est finis istius libri. Explicit expositio textus Physionomiae Aristotelis » ; — **3**. Oxford. Bodl., Can. lat. 422 : Johannis Biridani in Aristotelis De physiognomia librum commentarius. *Début* : « Circa librum Physionomiae Aristotelis quaeritur primum, utrum per physiognomiam potest haberi aliquid certum indicium de moribus hominum ». *Fin* : « Nec homo praecognoscens futura assimilatur Deo quantum ad aequalitatem... ». Expliciunt quaestiones Physiognomiae Aristotelis editae per magistrum Johannem Biridanum, cujus anima requiescat in pace... ».

K. — De organo sensus

Manuscrits. — Paris, Bibl. nat., lat. 15888, f° 69 : « De organo sensus quaeritur Bridan utrum primum sensitivum sit in corde vel in cerebro... »

III. — MÉTAPHYSIQUE

a. — Commentaire

Manuscrits. — **1**. Carpentras 292, f°s 1-44. *Début* : « Omnes homines natura scire desiderant... ». *Fin* : « Expliciunt expositiones Metaphysicae a magistro Johanne Buridano » ; — **2**. Erfurt F. 322, f°s 100-146 : Commentum Biridani super eadem [Metaphysica]. *Début* : « Omnes homines

natura scire... ». *Fin* : « ... semper continuus et regularis, unde si planeta » (*inachevé*) ; — **3**. Paris, Mazarine, 3516, f°s 1-78 : Expositio totius libri Metaphysicae a magistro Johanne Buridani compilata. *Début* : « Omnes homines natura scire desiderant... ». *Fin* : « ponere illa priora, scilicet ultima de quibus sunt scientiae » ; — **4**. Vienne, 4721 : Johannes Buridanus, Expositiones librorum Metaphysicae Aristotelis.

b. — Questions

Manuscrits. — **1**. Carpentras 292, f°s 45-129. *Début* : « Aristotelis in prooemio Metaphysicae recommendat metaphysicam super alias scientias... ». *Fin* : « Expliciunt quaestiones supra librum Metaphysicae, datae a magistro Johanne Buridano ». Suit une table, puis la note : « Super duos libros sequentes magister Johannes Buridanus nihil fecit, quia non solent legi » ; — **2**. Erfurt F. 315, f° 1 : Johannis Buridani commentarius in Aristotelis libros Metaphysicorum. *Début* : « Quaeritur secundo utrum metaphysica sit sapientia... ». *Fin* : « ... opportet aliam aliquam causam. Et sic est finis ejus quaestionis et per consequens totius Metaphysicae. Expl. Metaph. mag. Joh. Bur. » ; — **3**. Erfurt F. 322, f° 322, f°s 1-100 : Item Quaestiones longae Byridani super commentum Metaphysicae Aristotelis. *Début* : « Recommandatio sic incipit : Sapientia est intellectus et scientia... ». *Fin* : « aliam aliquam causam. Et sic est finis » ; — **4**. Paris, Bibl. nat., lat. 16125, f°s 2-4. Simple table. *Fin* : « Haec sunt capitula et quaestiones argutissimae magistri philosophiae ordinata Parisius per magistrum Johannem Buridani reverendum magistrum » ; — **5**. Vienne, 5408 : Johannes Buridanus, Quaestiones Metaphysices ab initio et in fine mutilae ; — **6**. Vienne, Domin. 153.

Imprimé. — « In Metaphysicen Aristotelis quaestiones argutissimae magistri Joannis Buridani in ultima praelectione ab ipso recognitae et emissae, ac ad archetypum diligenter repositae ». A la fin : « Hic terminantur metaphysicales quaestiones breves et utiles super libros Metaphysicae Aristotelis, quae ab excellentissimo magistro Joanne Buridano diligentissima cura et correctione ac emendatione in formam reductae fuerunt in ultima praelectione ejus. Recognitae rursus accuratione et impensis Jodoci Badii Ascensii ad quartum Idus Octobris MDXVIII.

LISTE DES QUESTIONS

Livre I

1. Utrum metaphysica sit omnium scientiarum dignissima et optima.
2. Utrum metaphysica sit sapientia.
3. Utrum metaphysica sit omnium scientiarum certissima.
4. Utrum metaphysica debeat dici prima philosophia.

5. Utrum omnes homines natura scire desiderent.
6. Utrum sensum visus maxime diligere debeamus.
7. Utrum omnes actiones et generationes sint circa singularia.
8. Utrum artifex sit magis sciens quam expertus, et expertus certius operetur quam artifex.

Livre II

1. Utrum de rebus sit nobis possibilis comprehensio veritatis.
2. Utrum principia sint nobis naturaliter habita.
3. Utrum cognoscere possumus primam causam.
4. Utrum ad Metaphysicam pertineat demonstrare Deum esse.
5. Utrum sit processus in infinitum in causis.

Livre III

Non solet legi

Livre IV

1. Utrum omnes habitus intellectuales sint ejusdem speciei specialissime.
2. Utrum scientiae demonstrativae habeant unitatem vel distinctionem a conclusionibus an a principiis.
3. Utrum metaphysica considerans de omnibus entibus sit una scientia.
4. Utrum metaphysicae sit assignandum unum subjectum proprium et adaequatum.
5. Utrum metaphysicae subjectum proprium sit ens.
6. Utrum hoc nomen « ens » significet substantias et accidentia secundum unam rationem sive secundum unum conceptum.
7. Utrum isti termini « ens » et « unum » convertantur quantum ad significationes suas.
8. Utrum in qualibet re sit idem « esse » et « essentia ».
9. Utrum esse et essentia differant secundum rationem.
10. Utrum negationes sint entis.
11. Utrum contradictio sit maxima oppositio.
12. Utrum circa primum principium contingat errare.
13. Utrum ista propositio « inesse et non inesse simul eidem et secundum idem, et sic de aliis circumstantiis, est impossibile » sit primum principium complexum.
14. Utrum non ens possit intelligi.
15. Utrum ambae contradictoriae possint simul esse verae.

Livre V

1. Utrum sint quatuor genera causarum et non plura.
2. Utrum statuae factor sit per se causa statuae et Polycletus causa per accidens, posito quod sit statuae factor.
3. Utrum diffinitio elementi sit bona in qua dicitur : « elementum est ex quo aliquid componitur primo in existente indivisibili specie in aliam speciem ».
4. Utrum unum dividatur in unum numero, unum specie, unum genere, et unum analogia.
5. Utrum relativa secundi modi et tertii pertineant ad praedicamentum de « ad aliquid ».
6. Utrum convenientiae et diversitates rerum adinvicem sint res sive dispositiones additae rebus convenientibus vel diversis.
7. Utrum Deum esse causam Sortis sit Deus, supposito quod Deus est causa creans et conservans Sortem.
8. Utrum causalitates sive effectuationes rerum adinvicem sint dispositiones additae illis rebus, causis et causatis.
9. Utrum sit aliqua relatio praeter animam distincta a suo fundamento.

Livre VI

1. Utrum sola metaphysica consideret quiditates rerum.
2. Utrum philosophia speculativa bene dividatur in physicam, mathematicam et metaphysicam.
3. Utrum possit esse scientia de ente per accidens.
4. Utrum ens per accidens habeat causam per se determinatam.
5. Utrum omne futurum de necessitate eveniat.
6. Utrum omne verum vel falsum sit secundum compositionem vel divisionem in mente.
7. Utrum ad veritatem propositionis affirmativae requiratur compositio in re significata sive in rebus significatis, et ad veritatem negativae requiratur talis divisio.
8. Utrum omnis propositio vera ex eo vera sit, quia qualitercumque significat ita est in re vel significata vel rebus significatis.
9. Utrum omnis propositio impossibilis ex eo sit impossibilis quia sua contradictoria est necessaria.
10. Utrum dicendum sit de causis veritatis aut falsitatis in hypotheticis sicut dictum est in cathegoricis.
11. Utrum eadem propositio potest esse vera et falsa sine aequivocatione.
12. Utrum ens secundum accidens et ens ut verum debeant abjici a consideratione metaphysici.

Livre VII

1. Utrum substantia sit prior accidente, natura, ratione, id est diffinitione, notitia et tempore.
2. Utrum forma sit magis ens, vel etiam magis substantia, quam natura et compositum.
3. Utrum in dictis secundum accidens sit idem « ipsum » et « esse ipsum », et accipio ibi « ipsum » loco termini accidentalis, quicumque fuerit ille ; verbi gratia, utrum sit idem « album » et « esse album », « magnum » et « esse magnum », et sic de aliis.
4. Utrum in dictis secundum se sit idem « ipsum » et « esse ipsum ».
5. Utrum accidentis possit esse aliqua diffinitio.
6. Utrum terminus accidentalis debeat diffiniri per subjectum suum.
7. Utrum materia fiat, forma fiat, vel compositum fiat.
8. Utrum omne quod fit fiat ab agente sibi simili.
9. Utrum propter generationem substantiarum sensibilium necesse sit ponere substantias separatas.
10. Utrum in diffinitione totius debeant poni partes ejus materiales.
11. Utrum in diffinitione totius debeant poni partes ejus formales.
12. Utrum forma substantiae materialis sit tota quiditas ejus.
13. Utrum nomina quae sunt genera, differentiae, vel species significent formam tantum, an compositum ex materia et forma.
14. Utrum in eodem supposito, verbi gratia in Sorte, oporteat esse plures formas substantiales correspondentes pluribus praedicatis quiditativis subordinatis.
15. Utrum universalia sint separata a singularibus.
16. Utrum universalia sint distincta a singularibus.
17. Utrum in substantiis species contrahitur ad individuum per differentiam specialem an per accidentalem.
18. Utrum singulare possit diffiniri.
19. Utrum idem convertibiliter inter se significent isti termini « unum numero », « hoc aliquid », « individuum », et « singulare ».
20. Utrum possibile sit aliquam rem cognoscere singulariter sine ejus sensatione.
21. Utrum quaestio « quid est » habeat locum in simplicibus.

Livre VIII

1. Utrum caelum habeat materiam subjectam formae substantiali sibi inhaerenti.

Livre IX

1. Utrum possibile sit idem agere in se vel pati a se.
2. Utrum actus et potentia opponantur ad invicem vel quomodo se habeant.
3. Utrum aliqua potentia irrationalis sit eadem oppositorum.
4. Utrum differentia inter potentias rationales et irrationales sit bene assignata.
5. Utrum omne quod aliquis faciet ipse potest facere.
6. Utrum actus sit prior potentia.
7. Utrum actus sit prior potentia secundum substantiam et secundum perfectionem.

Livre X

1. Utrum omne mensurabile mensuretur uno.
2. Utrum diffinitio contrarietatis quam assignat Aristoteles in decimo Metaphysicae sit bona.
3. Utrum unum sit tantum uni contrarium.
4. Utrum prima contrarietas sit habitus et privatio.
5. Utrum omnia media sint composita ex contrariis.
6. Utrum omne corruptibile ab omni incorruptibili differat genere.

Livre XI

A la fin de la dernière question du livre X : « Et undecimus non est nisi recapitulatio alibi dictorum. Ideo, quia non est consuetum circa ipsum quaestiones fieri, accedendum est ad librum XII ».

Livre XII

1. Utrum omnis multitudo in causatis proveniat ex multitudine materiarum, ita scilicet quod, si sit materia una et eadem, et etiam agens unum et idem, non sit diversitas effectuum.
2. Utrum substantiarum et accidentium eadem sint principia.
3. Utrum primus motor sit actus an potentia.
4. Utrum primus motor sit omnino simplex.
5. Utrum eadem intelligentia moveat idem mobile tanquam agens et tanquam causa finalis.
6. Utrum fuerit intentio Aristotelis et Commentatoris quod Deus moveat primum mobile active, an quod solum moveat ipsum per modum causae finalis.
7. Utrum caelum, secundum suam substantiam, dependeat a Deo tanquam a causa agente.
8. Utrum Deus sit delectatio et vita.
9. Utrum quot sunt motus caelestes, tot sint intelligentiae, et e converso.
10. Utrum in corporibus caelestibus ponendi sint tres epicycli.
11. Utrum in caelo ponendi sint orbes ecentrici.
12. Utrum, secundum ordinem spherarum caelestium in situ, sit ordo earum in perfectione.
13. Utrum Deus intelligat se et omnia alia a se.
14. Utrum sit unus solus princeps.

IV. — PHILOSOPHIE MORALE

A. — Questions sur l'Ethique

Manuscrits. — **1**. Auxerre 232 : Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis, editae a reverendo philosopho magistro Johanne Buridani (*sic*). *Début* : « Bonitatis et nobilitatis excellentiam moralis philosophiae... ». *Fin* : « ... sensus vel appetitus sensitivus ». — **2**. Bâle F. V, 1 ; — **3**. Berlin 971 ; — **4**. Chartres 283 : Quaestiones totius libri Ethicorum, editae a reverendo magistro Johanne Buridani (*sic*). *Début* : « Bonitatis... », etc. *Fin* : « ... in actu directo vel reflexo ». Le scribe a ajouté : « Hic mors magistrum rapuit, / cur quaestionis istius nulla solutio patuit ; / et quia magister non plus dixit, / sic nec scriptor amplius scripsit, / juxta illud philosophi : defficiente causa defficit effectus ; / non igitur plus fecit, / quia morte quisque quiescit. Et sic expliciunt quaestiones totius libri Ethicorum editae a magistro Johanne Buridani, cujus anima..., etc. ». « Iste liber fuit completus anno Domini M° trecentesimo octuagesimo nono » ; — **5**. Cracovie 658 (« reportatae Viennae », an. 1372) ; — **6**. Cracovie 704 ; — **7**. Cracovie 718 ; — **8**. Douai 692, f°s 1-226 : Quaestiones magistri Johannis Buridani. *Début* : « Bonitatis et nobilitatis excellentiam... ». *Fin* : « Et sic est finis quaestionis » ; — **9**. Erfurt F. 296. Sur une feuille anciennement collée à l'intérieur de la couverture : « Hic continentur quaestiones egregiae decem librorum Ethicorum Aristotelis, editae a magistro Johanne Buridano in fine vitae suae, qui morte praeventus totum opus istud plenarie non complevit. Requiescat, etc. Hunc enim ipsa imperatrix Philosophia suae claritatis radio uberrime illustravit, cujus exercitium viguit Parisius, pro quo sibi titulus laudis erogetur ac honoris in sempiterna saecula ». F° 1 : « Item quaestiones longae Buridan de ultima lectura sua super novem libris Ethicorum Aristotelis in solemni volumine ». *Début* : « Bonitatis et nobi[litatis] excellentiam... », etc. *Fin* : « ... delectamentum non commune diminutum [=fin du livre IX]. Expliciunt quaestiones circa Ethicorum venerabilis Buridani ». F° 242, avant une grosse lacune dans le livre VII : « ... an intellectu directo vel reflexo [=fin du livre X]. Non creditur plus scripsisse morte praeventus... » ; — **10**. Erfurt F. 322, f°s 153-204 : Quaestiones breves et bonae Biridani super sex primis Ethicorum. *Début* : « Circa initium libri Ethicorum et primo quaeritur utrum de virtutibus sit scientia... ». *Fin* : « ... appetitus et intellectus peccati, faciliter omnia argumenta solvuntur, requiritur... » ; — **11**. Erfurt 361 : « Johannis Buridani quaestiones de Aristotelis libris X Ethicorum institutae. *Début* : « Bonitatis et nobilitatis... », etc. F° 227 : « Expliciunt quaestiones noni libri Ethicorum magistri Johannis Buridani et inc. tabula earumdem ». F° 240 : « Quaestio ultima ultimi Ethicorum.

Consequenter quaeritur 6° in quo actu intellectus... an in actu directo vel in reflexo ». F°ˢ 240-242 : table. F°ˢ 243-256 : question 22-30 du livre VII, questions du livre VIII et tables des livres I-VIII ; — **12**. Erfurt F. 362, f°ˢ 1-326 : « Johannis Buridani quaestiones de Aristotelis Ethicorum libris X institutae ». *Début* : « Bonitatis et nobilitatis... », etc. *Fin* comme F. 361 ; — **13**. Erfurt F. 366 : « Johannis Buridani quaestiones de Aristotelis libris X Ethicorum ». *Début* : « Bonitatis et nobilitatis... », etc. *Fin* : « ... sensus vel appetitus sensitivi. Et sic est finis praesentis quaestionis ultimae, et per consequens finis omnium quaestionum decimi et totius libri Ethicorum, compositarum a magistro Buridano, finitarum anno Domini M°CCC°LXXXI° » ; — **14**. Leipzig 1446 ; — **15**. Leipzig 1447 ; — **16**. Munich 245, f° 300 : « Biridanus super VI libro Ethicorum »; — **17**. Munich 296 : « Johannis Biridani quaestiones super V libros Ethicorum Aristotelis » ; — **18**. Munich 7602 : « Biridanus in libros Ethicorum Aristotelis » (en très mauvais état) ; — **19**. Munich 11477 : « Joh. Buridani commentarius in X libros Ethicorum Aristotelis » ; — **20**. Munich 11478 : « Commentarius in priores V libros Ethicorum Aristotelis secundum Buridanum » ; — **21**. Paris, Bibl. nat., lat. 12970. Anonyme. F° 1 : Table de cinq livres. F°ˢ 4-5 blancs. F° 6 : « ... 3° De anima. Secundum praedictam rationem Aristotelis... [=milieu de la question du livre III]. F° 52 : début livre IX. F° 84 v° début du livre V. F° 133 v° : « ... de poena autem inferni et gloria paradisii loquendum est in alia Facultate » [=fin du livre V]. F° 133v° : « Incipiunt quaestiones super 6 libris Ethicorum. Ad explanationem libri sexti nunc primo quaeramus... ». F° 178 v° : « Incipit liber septimus ». *Fin* au f° 197 : « ... si propter ignorantiam affectatam voluntas male eam affectabat si propter supinam » [=milieu de la question 16 du livre VII] ; — **22**. Paris, Bibl. nat., lat. 16128, f°ˢ 12-414. *Début* : « Bonitatis et nobilitatis... », etc. *Fin* : « ... sensus vel appetitus sensitivi » ; — **23**. Paris, Bibl. nat., lat. 16129, f°ˢ 1-248. *Début* : « Bonitatis et nobilitatis... », etc. F° 248 v° : « ... sensus vel appetitus sensitivi » [=fin de la question 5 du livre X]. F°ˢ 249-249 v° : « Quaeritur sexto decimo [decimo *barré*] utrum delectatio concors rationi erranti... delectabile ei quod credit honestum esse ». [=question 16 du livre VII, omise au livre VII, copiée ensuite à la fin de l'ouvrage] ; — **24**. Paris, Bibl. nat., lat. 17831, f° 1 : « Hic incipiunt quaestiones decimi libri... ». F° 11 : livres I et suivants. F° 216 v° : « et sic est finis noni libri Ethicorum ». F° 217 : suite du livre X. *Fin* : « ... sensus vel appetitus sensitivi ». Lacune entre les folios 152 et 153, où l'on passe brusquement de la question 29 du livre V à la question 1 du livre VI, le début de cette dernière question manquant ; — **25**. Paris, Mazarine 3515 : « Quaestiones supra libros Ethicorum Aristotelis a magistro Johanne Buridani ». *Début* : « Bonitatis et nobilitatis... », etc. *Fin* : « ... an in actu directo vel reflexo ». Suit la note : « Ego Nicolaus

Raymbaudi de Tierva, clericus Remensis diocoesis, publicus apostolica et imperiali auctoritate notarius, suprascriptas quaestiones manu mea scripsi et easdem complevi anno Domini millesimo trecentesimo octuagesimo quinto, die decima tertia mensis octobris ». Origine : Collège de Navarre ; — **26**. Prague 841, f°s 1-718 : (Johannis) Buridani (seu Biridani) quaestiones super Aristotelis X libris Ethicorum longae ». *Début* : « Bonitatis et nobilitatis... », etc. *Fin* : « ... sensus vel appetitus sensitivi. Expliciunt quaestiones super decem libris Ethicorum longae Biridani Pragae reportatas (*sic*), finitas (*sic*) feria V^a^ post festum s. Mauricii mart. pretiosi (anno 1393, d'après ce qu'on lit au f° 170^b^) ; — **27**. Reims 889 : Johannis Buridani quaestiones super libris Ethicorum Aristotelis. *Début* : « Bonitatis et nobilitatis... », etc. *Fin* : « ... an in actu directo vel reflexo ». Le scribe ajoute la même note finale que celui du ms. de Chartres : « Hic mors magistrum rapuit..., etc. » ; — **28**. Vienne 3693, f°s 1-121 : Johannes Buridanus, Quaestiones super quatuor libris Ethicorum Aristotelis et aliquae de quinto libro ; — **29**. Vienne 3694 : Johannes Buridanus, Quaestiones super decem libris Ethicorum Aristotelis ; — **30**. Vienne 5316 : Johannes Buridanus, Commentarius in Aristotelis Ethicam ; — **31**. Vienne 5330 : Johannes Buridanus, Quaestiones in priores quinque Ethicorum Aristotelis, in fine mutilae ; — **32**. Vienne 5378 : Johannes Buridanus, Questiones Ethicae ab initio mutilae ; — **33**. Vienne, Domin. 87 (reportatae Viennae).

Imprimés. — [Buridan], Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum. Paris, Wolfgang Hopyl, 14 juillet 1489, f°. — Quaestiones Joannis Buridani super decem libros Aristotelis ad Nicomachum. Paris, Lepreux, 26 mars 1513, f°. — Quaestiones Joannis Buridani super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum. Paris, Jean Petit et Bernard Aubry, 12 avril 1518. — Johannis Buridani ... Quaestionnes in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum. Oxford, H. Cripp, 1637, 4°.

LISTE DES QUESTIONS

Livre I

1. Utrum de virtutibus sit scientia.
2. Utrum moralis scientia, quae se de virtutibus intromittit, sit practica vel speculativa.
3. Quid sit subjectum in morali scientia.
4. Utrum bonum est quod omnes appetunt.
5. Utrum omnes actus humani ordinentur ad unum ultimum finem.
6. Utrum propria intentio politicae sit de summo hominis bono.
7. Utrum scientia moralis sit utilis juvenibus et passionum secutoribus.
8. Utrum felicitas consistit in bonis exterioribus.
9. Utrum felicitas consistit in voluptatibus seu in aliquo bono corporis.
10. Utrum felicitas in virtute consistat an in operatione virtutis.

11. De quodum dicto Aristotelis, scilicet si amicus et veritas dissentiant, utrum veritas sit amicitiae praeferenda.

12. Utrum felicitas consistit in aliquo bono separato.

13. Utrum perfectius sive melius sit quod est eligibile propter se tantum eo quod est eligibile propter se et propter alterum.

14. Utrum felicitas sit quod per se sufficientissimum.

15. De quodam dicto Aristotelis : utrum multorum delectationes sint adinvicem contrariae.

16. Utrum ad felicitatem requiratur usus virtutis et delectatio et bonorum exteriorum abundantia et bona corporis dispositio.

17. Utrum felicitas hominibus adveniat secundum fortunam vel secundum causam divinam et humanam.

18. Utrum homo potest dici vere felix in hac vita.

19. Utrum virtutes sint permanentiores disciplinis.

20. Utrum felicitas sit de numero honorabilium et laudabilium.

21. Utrum pars animae sensitiva adversetur rationi.

22. Utrum virtutes morales sint in appetitu sensitivo subjectivae vel in voluntate.

Livre II

1. Utrum virtutes morales insint vel infiant nobis a natura.
2. Utrum aliquid natura existentium aliter assuescat.
3. Utrum virtutes generantur in nobis ex operationibus.
4. Utrum virtus generetur ex operibus secundum rectam rationem commensuratis.
5. Utrum operationes praecedentes virtutem et sequentes sint ejusdem speciei.
6. Utrum absque operationibus exterioribus possit in nobis virtus generari.
7. Utrum ex unica operatione possit generari virtus.
8. Utrum virtus potest augeri vel minui.
9. Utrum omnis virtus moralis sit circa delectationes et tristitias.
10. Utrum virtutes morales sint impassibilitates, hoc est utrum excludant passiones.
11. Utrum sit bona divisio : eligibile esse bonum conferens et delectabile, et fugibile esse malum nocivum et triste.
12. Utrum difficilius sit pugnare voluptati quam irae.
13. Utrum circa difficilius fiant semper ars et virtus.
14. Utrum virtus sit habitus.
15. Utrum virtus consistat in medio.
16. Utrum virtus consistat in medio secundum rem, vel in medio ad nos.
17. Utrum vitia extrema plus opponantur ad invicem quam ipsi virtuti.
18. Utrum documenta ad inveniendum medium virtuti sint bona et recta.

Livre III

1. Utrum sit possibile quod voluntas, ceteris omnibus eodem modo se habentibus, determinetur aliquando ad unum oppositorum, aliquando ad aliud.

2. Utrum voluntas sit activa illorum actuum oppositorum, in quorum utrumque ipsa potest libere, ceteris eodem modo se habentibus, juxta determinata in alia quaestione.

3. Utrum actum volendi aut nolendi praecedat in ipsa voluntate aliquis actus aut alia quaecumque dispositio, mediante qua actus volendi fiat in ipsa voluntate.

4. Utrum, propositis duobus bonis per rationem, majori bono et minori bono, incompossibilibus, voluntas, dimisso majori bono, possit velle minus bonum.

5. Utrum voluntas possit velle contra vel propter judicium rationis.

6. Utrum voluntas moveat alias potentias animae.

7. Utrum omnes nostrae operationes violentae sint involuntariae.

8. Utrum operationes quae propter metum fiunt, scilicet quod alias non fierent, sint

involuntariae, ut in tempestatibus maris merces ejiciantur, vel, ut exemplificat Aristoteles, si tyrannus aliquem praecipiat turpe aliquid operari, dominus existens parentum et filiorum, et operante quaedam salventur, non operante autem interimantur.

9. Utrum operationes animae quae fiunt per ignorantiam sint involuntariae.

10. Utrum operationes quae propter iram vel concupiscentiam fiunt sint involuntariae.

11. Utrum homo possit peccare moraliter [*corr.* mortaliter] illo tempore quo non potest uti ratione.

12. Utrum operatio humana sit bona vel mala ex circumstantiis.

13. Utrum electio sit ipsius finis vel solum eorum quae ad finem.

14. Utrum consiliabile et eligibile sint idem.

15. Utrum consilium sit quaestio resolutoria.

16. Utrum fortitudo sit virtus moralis.

17. Utrum fortitudo sit una virtus.

18. Utrum fortis aliquando magis debeat eligere mori quam fugere ubi per fugam salvaretur.

19. Utrum fortitudo sit virtus cardinalis.

20. Utrum fortitudo sit solum circa pericula mortis quae in bello fiunt.

21. Utrum fortitudo sit medietas circa timores et audacias.

22. Utrum in aggrediendo sit principalior actus fortitudinis quam in expectando, vel e contra.

23. Utrum, inter quascumque similitudinarias fortitudines, fortitudo politico [*corr.* politica] magis assimiletur verae fortitudini.

24. Utrum fortis in omni actu fortitudinis delectetur.

25. Utrum temperantia sit virtus moralis.

26. Utrum insensibilitas sit vitium.

27. Utrum temperantia sit circa delectationes tactus et gustus solum.

28. Utrum temperantia sit una virtus secundum speciem.

29. Utrum in concupiscentiis naturalibus possit esse peccatum.

30. Utrum virginitas sit virtus vel vitium.

31. Utrum intemperantia sit vitium pejus timiditate.

Livre IV

1. Utrum liberalitas sit virtus moralis.

2. Utrum dare et accipere, consumere et custodire sint actus liberalitatis.

3. Utrum prodigalitas sit vitium liberalitati oppositum.

4. Utrum illiberalitas sit vitium liberalitati oppositum.

5. Utrum illiberalitas sit majus vitium prodigalitate.

6. Utrum usura sit per se prava, etiam si non esset prohibita.

7. Utrum magnificentia sit virtus moralis.

8. Utrum parvificientia et banausia sint vitia.

9. Utrum melius sit honorari quam honorare.

10. Utrum secundum magnanimitatem honores sunt magis appetendi aut contemnendi, sive utrum magnanimus magis appetat honores quam contemnat.

11. Utrum magnanimitas sit virtus moralis.

12. Utrum pusillanimitas sit virtium pejus quam kaimotes.

13. Utrum philotimia sit virtus distincta a magnanimitate.

14. Utrum mansuetudo sit virtus moralis.

15. Utrum ille mansuetus qui est naturaliter inclinatus ad iracundiam sit melior illo mansueto qui est naturaliter inclinatus ad irascibilitatem.

16. Utrum affabilitas, quam Aristoteles amicitiam vocat, sit virtus moralis.

17. Utrum veritas sit virtus moralis.

18. Utrum in omnid menacio sit peccatum aut non.

19. Utrum eutrapelia sit virtus moralis.
20. Utrum virtuosi sit aliquando verecundari.

Livre V

1. Utrum justitia sit moderatio passionum.
2. Utrum Aristoteles bene describat justitiam, dicens quod justitia est habitus a quo operativi justorum sunt et a quo operantur justa et volunt justa.
3. Utrum habitus sit contrariorum vel unius tantum.
4. Utrum legalis justitia sit una virtus specifice distincta a singulis virtutibus, videlicet a temperantia, a fortitudine, a liberalitate, etc.
5. Utrum praeter legalem justitiam necesse sit ponere aliam justitiam particularem.
6. Utrum justitia sit praeclarissima virtutum et maxime perfecta virtus.
7. Utrum justitia distributiva et justitia commutativa sint diversae species sub justitia particulari.
8. Utrum justitia particularis sumat unitatem et distinctionem ab aliis virtutibus ex unitate et distinctione objecti exterioris vel operationis vel passionis.
9. Utrum moechans propter lucrum sit avarus, sive justus magis quam luxuriosus.
10. Utrum justum sit medium damni et lucri.
11. Utrum eodem modo sit sumendum medium in justitia distributiva et in justitia commutativa.
12. Utrum operatio justa sit medium inter injustum facere et injustum pati.
13. Utrum justitia sit medium duarum malitiarum extremarum.
14. Utrum justum sit idem quod aequale contra passum.
15. Utrum omnia commutabilia sint eadem mensura commensurabilia.
16. Utrum indigentia humana sit mensura commutabilium.
17. Utrum numisma sit necessarium ad mensurandum commutabilia.
18. Utrum politicum sit aliud a jure dominativo paterno vel uxorio.
19. Utrum sit aliquid justum naturale.
20. Utrum justum politicum bene dividatur in justum naturale et justum legale.
21. Utrum nocumentum bene dividitur in nocumentum ex ignorantia et nocumentum ex passione et nocumentum ex electione.
22. Utrum omnis injustificans est injustus.
23. Utrum aliquis patitur injustum volens.
24. Utrum judex corruptus, ferens injustam sententiam pro parte corrumpente, gravius delinquat quam pars corrumpens.
25. Utrum difficilius sit esse justum quam bonum medicum.
26. Utrum epiekeia sit virtus moralis.
27. Utrum epiekeia sit directio juris naturalis aut solum juris legalis.
28. Utrum contingat sibi ipsi injustum facere.
29. Utrum injustum facere sit pejus quam injustum pati.

Livre VI

1. Utrum virtutes humanae bene dividantur in morales et intellectuales.
2. Utrum medium virtutis sit illud signum, ad quod respiciens, habens rationem intendit et remittit in opere morali.
3. Utrum potentiae animae sint ab anima realiter distinctae.
4. Utrum scientificum, quo anima speculatur necessaria, et ratiocinativum, quo ipsa ratiocinatur circa contingentia, sint diversae potentiae seu diversae partes animae.
5. Utrum intellectus practicus determinetur ad unum per rectitudinem appetitus.
6. Utrum omne scibile sit aeternum.
7. Utrum actio et factio contra invicem distinguuntur.
8. Utrum ars sit virtus.
9. Utrum prudentia sit virtus intellectualis.

10. Utrum prudentia sit ab omni arte distincta.

11. Utrum intellectus sit virtus.

12. Utrum sapientia sit intellectus et scientia.

13. Utrum prudentia sit una tantum circa objecta omnium virtutum moralium.

14. Utrum prudentia monastica et prudentia civilis et prudentia economica sint idem habitus, vel diversi.

15. Utrum prudentia politica et prudentia legis positiva sint idem habitus.

16. Utrum prudentia sit circa singularia.

17. Utrum prudentia sit idem habitus cum scientia morali tradita in libro Ethicorum, Politicorum et Economicorum, et etiam in libris Legum et decretorum.

18. Utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes ab invicem et a prudentia distinctae.

19. Utrum virtus moralis faciat intentionem rectam, prudentiaque ad hanc, — hoc est dictu : utrum per virtutem moralem habeamus rectam aestimationem de fine in ipsis agibilibus, et per prudentiam de ordinatis ad finem. Sic enim exponendus est titulus Quaestionis, quia « intendere » significat « in aliquid tendere », « tendere » autem scilicet in finem principaliter, et non in alia nisi propter finem.

20. Utrum virtus moralis possit nobis acquiri sine prudentia.

21. Utrum virtutes morales sint necessario connexae ad invicem.

22. Utrum sapientia sit virtus melior quam prudentia.

Livre VII

1. Utrum virtus heroïca et bestialitas sint possibiles homini.

2. Utrum virtus heroïca sit in appetitu sensitivo.

3. Utrum continentia sit in voluntate subjective vel in appetitu sensitivo.

4. Utrum mulieres vel bestiae vel homines bestiales debeant aliquando dici continentes aut incontinentes.

5. Utrum continentia debeat dici virtus.

6. Utrum de aliquo operabili possint haberi simul contraria judicio.

7. Utrum incontinens sciat quando prave agit.

8. Utrum voluntas necessario feratur in id quod per rationem practicam conclusum est.

9. Utrum appetitus sensitivus potest movere voluntatem.

10. Utrum materia propria seu objectum proprium continentiae et incontinentiae sunt delectationes tactus et gustus.

11. Utrum incontinentia irae sit minus turpis quam incontinentia concupiscentiae.

12. Utrum intemperantia sit pejor quam bestialitas.

13. Utrum continentia sit habitus melior quam perseverantia.

14. Utrum intemperantia sit pejor quam incontinentia.

15. Utrum immansivi opinionibus propriis sint vituperabiles.

16. Utrum electio concors rationi sit bona.

17. Utrum incontinens per naturam sit deterior incontinente per consuetudinem.

18. Utrum ad istum septimum librum Ethicorum pertinent determinare de delectatione.

19. Utrum omnes delectationes sint bonae, vel omnes malae, vel aliquae bonae et aliquae malae.

20. Utrum omnis tristitia sit mala.

21. Utrum delectationes sensuales sint meliores intellectualibus.

22. Utrum delectationes intellectuales habeant tristitias sibi proprias.

23. Utrum tristitia sit magis fugienda quam delectatio appetenda.

24. Utrum delectatio sit motus.

25. Utrum delectatio sit generatio.

26. Utrum delectatio perficit operationem.

27. Utrum delectatio in opere unius virtutis vel potentiae impediat delectationem in opere alterius.
28. Utrum principali intentione delectatio sit propter operationem.
29. Utrum amor sive dilectio et delectatio sint idem realiter.
30. Utrum delectatio sit qualitas.

Livre VIII

1. Quaeritur primo utrum ad istam scientiam Ethicorum potest determinare de amicitia.
2. Utrum amicitia sit virtus.
3. Utrum amicitia sit virtus distincta a justitia et aliis virtutibus de quibus Aristoteles determinavit in tertio, quarto, quinto.
4. Utrum amicitia bene dividitur in amicitiam propter bonum, id est propter honestum, et amicitiam propter delectabile, et amicitiam propter utile.
5. Utrum inter solos bonos possibile sit fieri amicitiam.
6. Utrum similitudo sit causa amicitiae vel dissimilitudo.
7. Utrum vera amicitia, scilicet amicitia propter honestum, sit intransmutabilis.
8. Utrum amicitia propter delectabile magis sive verius dicatur amicitia quam amicitia propter utile.
9. Utrum possibile est eumdem esse amicum pluribus secundum veram et perfectam amicitiam.
10. Utrum faciendum est plures amicos propter utile vel propter delectabile.
11. Utrum sit alia species amicitiae patris ad filium et e contra, et viri ad uxorem et e contra, et principaliter ad subditum et e contra.
12. Utrum amicus debet velle amico maxima bona.
13. Utrum amare sit melius quam amari.
14. Quaestio erit de amore regis ad subditos.
15. Utrum amicitia locum habet inter principatem *(sic)* et servum.
16. Utrum pater magis amat filium quam e contra.
17. Utrum matres magis amant filios quam patres.
18. Utrum viri ad uxorem sit amicitia secundum naturam.
19. Utrum in amicitia propter utile solum vel maxime fient accusationes et querelae.
20. Utrum omni benefactori sit retribuendum.
21. Utrum in amicitia inaequali sit plus tribuendum et retribuendum majori et minus minori.
22. Utrum patri potest fieri condigna retributio.
23. Utrum patri liceat filium abnegare.

Livre IX

1. Utrum retributio mensuranda sit secundum aestimationem dantis primum beneficium, vel retribuentis.
2. Utrum oporteat patri magis obedire quam alicui alteri.
3. Utrum opus est magis subvenire patri quam alicui alteri.
4. Utrum homo debeat se habere ad amicum quemadmodum ad se ipsum.
5. Utrum benivolentia sit virtus.
6. Utrum benefactores debeant magis amare beneficatos quam e contra.
7. Utrum homo debeat maxime amare seipsum.
8. Utrum felix indigeat amicis.
9. Utrum magis sit opus amicis in bonis fortunis vel in malis.
10. Utrum amico in tristitia existenti sit delectabilis praesentia amioi.
11. Utrum amicis sit delectabilissimum convivere.

Livre X

1. Consequenter quaerenda sunt aliqua super decimum librum, in cujus primo tractatu agitur de delectatione, de qua satis quaesitum fuit super septimum librum. Ideo quaerendum est super secundum tractatum, in quo Aristoteles inquirit in quo actu consistit humana felicitas. Et quia dicit Aristoteles quod ipsa felicitas est operatio optimae potentiae secundum optimam ejus virtutem, optima autem potentiarum ponitur omnibus vel intellectus vel voluntas, ideo necesse est quaerere de comparatione harum duarum potentiarum ad invicem ; et quia statim videtur quod illa potentia sit excellentior quam est magis libera, ideo primo quaeritur utrum voluntas sit magis libera quam intellectus.

2. Utrum anima producat in se actum volendi liberius quam actum intelligendi.

3. Quamvis autem in tertio libro plane dictum sit quod voluntas libere se habet ad actum volendi et libere producit eum, etiam ea ratione qua dicitur voluntas et quod liberius producit illum actum volendi quam intellectus actum intelligendi, loquendo de libertate oppositionis, tamen non est ex hoc determinatum an intellectus, ea ratione qua dicitur intellectus, libere producat actum volendi extra libertate oppositionis, nec etiam an intellectus liberius dicatur producere illum actum volendi, ea ratione quod dicitur intellectus, quam voluntas ea ratione qua dicitur voluntas ; et ideo oportet de hoc modo quaerere quaestionem. Sit ergo tertia quaestio solum de productione actus volendi : an scilicet illum actum anima producat liberius ea ratione qua dicitur intellectus quam ea ratione qua dicitur voluntas.

4. In quo actu consistit humana felicitas, vel in quibus ? Et potest quaestio fieri sub hac forma : utrum humana felicitas consistat in uno actu vel pluribus.

5. Utrum humana felicitas sic consistat in actu intellectus vel in actu voluntatis.

6. In actu intellectus consistit humana felicitas an simplici vel in complexo (et, si in simplici, tunc in quo simplici ; et sic in complexo), et an in actu directo vel reflexo.

La plupart des manuscrits omettent cette dernière question. Aucun de ceux qui la donnent ne fournit autre chose que le titre seul.

B. — Questions sur la politique

Imprimés. — Quaestiones Buridani super octo Politicorum Aristotelis. Paris, Jean Petit, 24 juin 1530, 4°. — Johannis Buridani philosophi trecentis retro annis celeberrimi Quaestiones in octo libros Politicorum Aristotelis. Oxford, G. Turner, 1640, 4°.

LISTE DES QUESTIONS

Nous imprimons entre parenthèses, à la suite de chaque question, le titre que celle-ci porte dans l'édition de 1640.

Livre I

1. Utrum bonum commune sit praeferendum bono particulari sive privato (De bonorum electione).

2. Utrum in communicatione humana necessarii sint principatus specie distincti (De pluritate principatuum).

3. Utrum civitas sit a natura (De institutione civitatum).

4. Utrum homo sit animal civile a natura (De hominum civilitate).

5. Utrum homo solitarius et incivilis inter animalia sit pessimum animal (De solitudine hominum et incivilitate).

6. Utrum aliquis sit servus a natura (De servis factis a natura).
7. Utrum aliquis sit servus de jure (De servitute jure contracta).
8. Utrum ex bonis parentibus nascantur semper boni filii (De filiorum progressu a parentibus).
9. Utrum aliquis sit nobilis seu ingenuus a natura (De ingenuitate naturali).
10. Utrum plantae et animalia alia ab homine sint propter hominem facta, vel gratia hominis (De servientibus homini).
11. Utrum mutatio et commutatio monetarum in politia bene recta sint licitae (De commutatione monetarum).
12. Utrum usura sit licita (De usuris).
13. Utrum in politia bene recta et regulata sit admittenda usura (De usuris).
14. Utrum loquendo naturaliter virtuosus praemietur sufficienter ex sola ejus virtute morali (De praemio virtutis).
15. Utrum usus campsoriae sit contra justitiam, ita quod campsoria sit illicita (De campsoribus).
16. Utrum emere rem vilius et vendere vel commutare eam confestim carius sit licitum (De venditionibus et emptionibus).

Livre II

1. Utrum sit expediens in civitate omnes mulieres et filios esse communes, et filias (De meretricibus).
2. Utrum naturali jure omnes possessiones sint communes (De rerum divisionibus).
3. Utrum, meliori lege inventa, sit antiqua lex ei incompossibilis abolenda (De melioritate legum).
4. Utrum in bona policia princeps potest licite injuriari alicui, seu punire aliquem sine culpa sua (De punitione ad principem pertinente).

Livre III

1. Utrum in policia seu civitate licite possit quis et sine peccato honorem appetere (De honoris appetitu).
2. Utrum in justis bellis liceat uti insidiis (De insidiis bellicorum).
3. Utrum sit melius politiam regi a pluribus quam ab uno (De regimine policiae).
4. Utrum melius sit civitatem regi bono principe sine lege quam bona lege sine principe (De regimine civitatis).
5. Utrum consilium mulierum sit invalidum (De mulierum consiliis).
6. Utrum res quantumcumque turpis sit de perfectione universi (De dignitate universi).
7. Utrum secundum cujuslibet boni excessum principatus debeant distribui, id est, quanto quis abundat in bonis, tanto melius debeat principari (De dignis principatu).
8. Utrum condemnatus ad mortem per principem licite possit abire, si tempus et locum habeat (De condemnatis ad mortem).
9. Utrum minus sufficiens altero debeat velle praeferri in honore et dignitate sufficientiori se (De dignis honore).
10. Utrum principi licitum sit occidere vitiosos et malefactores (De occidendis malefactoribus).
11. Utrum in aliquo casu licitum sit interficere innocentem sive alium justum (De occisione innocentis).
12. Utrum licitum sit multitudinem principem eligere et postea ipsum punire, si deliquerit (De electione principis).
13. Utrum tantum sex sunt species politiarum et non plures neque pauciores, scilicet : regnum, aristocratia, democratia, tyrannis, oligarchia et timocratia (De speciebus politiae).
14. Utrum homo interficiens alium casualiter, incurrat homicidii reatum sic quod talis dicatur homicida (De casuali occisione).

15. Utrum liceat alicui hominem interficere se defendendo (De occisione pro sui defensione).
16. Utrum licitum sit homini condemnato ad mortem contra judicem se defendere quatenus a morte liberetur (De condemnatorum ad mortem fuga).
17. Utrum perhibere falsum testimonium in quocumque casu sit vitiosum (De testimonio falso).
18. Utrum ingenuitas sit virtus (De ingenuitate).
19. Utrum principatus in politia debeat distribui secundum dignitatem divitiarum, sic quod divites debeant citius promoveri quam pauperes (De distributione principatuum).
20. Utrum homo excedens alios in aliquo bono in civitate incivilis sit dicendus et non civis (De qualitate civium).
21. Utrum in pecuniis consistant verae divitiae (De veris divitiis).
22. Utrum, in illis in quibus lex non determinat, melius sit civitatem regi per unum quam per plures, vel contra (De regimine civitatis).
23. Utrum melius sit regem vel principem assumi per electionem (De principe per electionem).
24. Utrum ad bene vivere moraliter necessarium sit ablatum per furtum vel per rapinam restituere (De furti restitutione).
25. Utrum licitum sit vitioso homini hominem delinquentum corrigere (De correctione delinquentium).
26. Utrum expediens sit in policia mulierem esse judicem (De judicio mulierum).
27. Utrum sit licitum in policia bene recta judici reo paenam relaxare (De poenae relaxatione).

Livre IV

1. Utrum judicium sit ferendum secundum leges scriptas (De judicio ferendo).
2. Utrum inter omnes politias tyrannis sit pejor (De politiarum comparatione).
3. Utrum in aliquo licitum sit irasci (De irae passione).
4. Utrum adulatio sit mala et illicita (De adulatione).
5. Utrum expediat in civitate et policia mulieres contractus facere civiles (De mulierum contractibus).
6. Utrum ad perfectionem principantis requiratur dilectio policiae et potentia (De policiae amore).
7. Utrum in contractu civili vel alio praestitum juramentum sit semper obligatorium, id est, utrum juramentum semper obligat jurantem (De juramento).
8. Utrum in bona politia bene recta et bene ordinata divinatio sit permittenda (De divinationibus).
9. Utrum in politia bene recta licitum sit servos otiosos nutrire (De servis otiosis).
10. Utrum in regimine bonae policiae licitum sit juramentum praestare (De juramento praestando).
11. Utrum in policia bene recta sit ambitio permittenda (De ambitionis vitio).
12. Utrum in bono regimine politiae homo cuilibet homini bene facienti gratias agere teneatur (De gratiarum actione).
13. Utrum democratia, ubi totus populus principatur, secundum propriam intentionem et non secundum leges, est politia simpliciter (De politia democratica).
14. Utrum in principatu nuptiali vir et uxor debeant esse unanimes (De unanimitate nuptiali).
15. Utrum omnis ebrietas sit vitium (De vitio ebrietatis).
16. Utrum in regimine politico seu civili solus rex vel princeps habeat vim legis coercivam (De vi coerciva regis).
17. Utrum amicitia sit causa pacis in regimine politico (De amicitia).
18. Utrum judicio dubia sunt semper in meliorem partem interpretanda (De interpretatione dubiorum in judicio).

19. Utrum in politia bene recta beneficiatus debet magis recompensare benefactori quam amico, vel e contra (De recompensatione).
20. Utrum ingratitudo sit vitium toti politiae nocivum (De ingratitudinis vitio).
21. Utrum homini civiliter viventi expediat habere plures amicos (De amicorum expedientia).
22. Utrum in politia vir debet magis viduam ducere quam virginem et e contra (De conjugio viduarum et virginum).
23. Utrum in humana communicatione unus homo possit alteri maledicere (De civium maledictione).
24. Utrum aliquis de illicite acquisitis possit alicui licite subvenire (De illicite acquisitis).
25. Utrum in politia bene recta virginitas sit licita (De virginitatis virtute).

Livre V

1. Utrum omnis seditio sit vitiosa (De seditione).
2. Utrum sollicitudo circa bona temporalia sit licita (De sollicitudine).
3. Utrum dissimilitudo civium in politia sit causa dissensionis in civitate (De civium disparitate).
4. Utrum in politia vindicatio sit licita (De vindicta).
5. Utrum locus sit causa seditionis vel dissensionis in bona policia (De causa dissensionis).
6. Utrum tyrannis sit alicui expediens (De principatu).
7. Utrum ille qui peccat contra politiam ex certa malicia gravius peccet quam ille qui peccat ex passione (De peccatis ex malitia).
8. Utrum omnes homines legibus humanis subjiciantur (De subjectione legibus).
9. Utrum lex humana juste possit mutari et licite (De legis mutatione).
10. Utrum effectus legis sit homines facere bonos, sic quod lex habet homines facere bonos (De vita ordinata per legem).
11. Utrum vivere inordinate sit multum delectabile (De vita ordinata et ejus opposita).
12. Utrum multitudo pastoralis sit melior ad politizandum quam multitudo civilis (De comparatione vitae pastoralis).
13. Utrum in policia licitum sit artibus magicis usum fidem et studium adhibere (De artibus magicis).
14. Utrum divinatio quae fit per somnia sit licita (De divinatione per somnia).
15. Utrum peccans contra politiam ex ignorantia invincibili a peccato excusetur (De ignorantia invincibili).
16. Utrum debeat homo patienter sustinere contumelias ei illatas (De tolerantia contumeliarum).
17. Utrum virginitas, quae est virtus moralis, in policia bene recta et ordinata sit licita (De virginitatis virtute).
18. Utrum omnis actus voluntatis, quem princeps circa regimen politicum eligit, sit bonus vel malus moraliter (De bono vel malo actu voluntatis in principando).
19. Utrum lex contrapassi seu talionis sit simpliciter justa et in contractibus humanis legaliter observanda (De lege talionis).
20. Utrum virtuose viventes et similiter civiliter quandoque debeant verecundari (De verecundia in virtuose viventibus).
21. Utrum in bono regimine politiae amicitia sit praeferenda justitiae (De differentia amicitiae et justiciae politicae).

Livre VI

1. Utrum voluntas humana in aliquo actu suo potest difficultari (De difficultate voluntatis).

2. Utrum ad recte principandum requiratur scientia (De principantis scientia).
3. Utrum agricultura sit homini naturalis (De agricultura).
4. Utrum eutrapeli sint in civitate bene ordinata permittendi (De eutrapelia).
5. Utrum principantes in oligarchia ordinent consilium suum in bonum oligarchiae (De principante in oligarchia).
6. Utrum electio personarum contra justitiam distributivam sit peccatum (De personarum electione).
7. Utrum inter duo mala potest aliquis esse perplexus (De perplexitate voluntatis).
8. Utrum licitum sit ad conservationem civitatis justas sententias demandare executioni (De perplexione voluntatis).

Livre VII

1. Utrum humana felicitas consistit bonis interioribus an exterioribus (De felicitate in bonis interioribus aut exterioribus).
2. Utrum felicitas consistat in voluptatibus vel in aliquo bono corporis (De felicitate in bonis corporis).
3. Utrum felicitas humana consistat in virtute in opere virtutis (De felicitate quae ponitur in habitu et actu).
4. Utrum felicitas sit realiter delectatio (De felicitate in delectatione).
5. Utrum felicitas consistat in actu intellectus vel in actu voluntatis, et est idem ac si quaereretur utrum felicitas humana sit volitio vel dilectio Dei (De felicitate in actu intellectus et voluntatis).
6. Utrum ex dispositione regionis bene vel male dispositae politizans habeat politizare (De policia ex bona vel mala dispositione regionis).
7. Utrum illi qui mediant secundum loca sint optime politizantes, id est utrum illi qui habitant in regionibus temperatis, scilicet mediis inter regionem nimis calidam et nimis frigidam, sint optime politizantes (De locis mediis politizationis).
8. Utrum in policia bene recta usus armorum sit licitus (De usu armorum).
9. Utrum sacrificare Deo sit homini naturale (De sacrificatione Dei).
10. Utrum in cultu divino per laudem Deo exhibitam ore possit esse superfluitas (De superfluo cultu divino).
11. Unde vacando circa cultum divinum expediens sit orare Deum (De superfluo cultu divina).
12. Utrum aliquis possit assuefieri ad oppositum ejus ad quod naturaliter inclinatur (De naturae assuefactione).
13. Utrum subditus, cognoscens quod princeps velit eum punire, motus ex rancore debeat ei obedire (De casibus obediendi superioribus).
14. Utrum matrimonium cadat sub praecepto (De praecepto matrimoniali).
15. Utrum adulterium sit de se malum (De adulterio).
16. Utrum adhibere studium circa cognitionem veritatis sit vitiosum (De studio veritatis).

Livre VIII

1. Utrum juvenes sint utiles et idonei auditores scientiae moralis (De auditoribus scientiae moralis).
2. Utrum advocatus pro patrocinio vel consilio impenso potest pecuniam licite recipere (De advocatis pecuniam accipientibus).
3. Utrum socius teneatur socium suum defendere, si potest (De sociorum defensione).
4. Utrum omnis virtus moralis sit circa delectationes et tristitias (De objecto virtutis).
5. Utrum universitati mortalium expediat quod universo sit unus solus saecularis princeps (De unitate universi principatus).
6. Utrum secundum communem cursum naturae senes sint illiberaliores juvenibus (De illiberalitate senum et juvenum).
7. Utrum virtus moralis consistat in medio (De medio virtutis moralis).

TABLE

I. LOGIQUE

II. PHILOSOPHIE NATURELLE

III. MÉTAPHYSIQUE

IV. PHILOSOPHIE MORALE

Edmond Faral.

LA NOTION D'EXISTENCE CHEZ GUILLAUME D'AUVERGNE

Des efforts convergents ont récemment conduit à mettre en évidence l'influence exercée sur la structure même de la métaphysique médiévale par le dogme religieux de la création. Une monde créé par Dieu, tel qu'est le monde chrétien, ne peut pas ne pas différer profondément d'un monde comme ceux d'Aristote ou même de Platon qui, bien qu'ils soient produits et faits en un certain sens et dans une certaine mesure, ne tirent pourtant pas leur origine d'une création *ex nihilo* proprement dite[1]. On est même allé jusqu'à présenter la création comme une « exclusivité chrétienne »[2]. L'histoire montre pourtant qu'il n'en est rien, car la notion de création n'est chrétienne qu'en tant que le christianisme est d'abord un judaïsme. Inscrite au premier verset du livre de la *Genèse*, elle est donc le bien commun des Juifs eux-mêmes et de tous ceux qui tiennent cette partie de l'Ancien Testament pour un livre sacré, c'est-à-dire, au premier chef, les Chrétiens, mais aussi les Musulmans. En fait, dans l'état actuel de nos connaissances, il semble que des philosophes musulmans aient été les premiers à discerner les implications métaphysiques les plus immédiates du dogme religieux de la création ; un philosophe juif au moins les aurait bientôt suivis dans cette voie, puis, à quelque distance, des philosophes chrétiens s'y seraient engagés à leur tour. L'histoire de ce problème est donc commandée par celle de la philosophie musulmane, dont l'histoire de la philosophie chrétienne n'est ici que la continuation et l'approfondissement.

Les philosophes musulmans ont eu le mérite de comprendre d'abord que le récit de la création, tel qu'il se lit dans la *Genèse*, ne pouvait recevoir aucune interprétation philosophique, à moins que le fait de l'existence ne fût comme mis en évidence et conçu à part. De quelque manière que l'on conçoive l'acte créateur, il est essentiellement le don de

(1) Voir sur ce point E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2e édit., Paris, J. Vrin, 1944 ; ch. IV, pp. 67-73.

(2) A.-D. Sertillanges, *Le Christianisme et les Philosophies*, Paris, Aubier, s. d. t. 1, p. 50.

l'existence. Par lui, quelque chose qui n'était rien commence radicalement d'exister. Le problème se pose donc désormais de savoir ce qu'est l'existence et quelle place elle occupe dans la structure métaphysique de l'être existant. Pour le résoudre, les philosophes arabes sont partis de la notion aristotélicienne de l'être conçu comme une essence. L'être créé leur est donc immédiatement apparu comme une essence qui ne contient pas en soi la raison de sa propre existence, puisqu'elle la reçoit du créateur. L'existence de l'essence créée s'ajoute donc à cette essence et, puisqu'elle compose avec elle, elle s'en distingue. Reste à nommer ce rapport, mais on peut bien dire que, pour tout philosophe qui pose le problème à partir de l'essence, son nom s'impose. Ce qui, dans un être donné, n'appartient pas de plein droit à son essence, mais lui échoit ou s'ajoute comme du dehors à cette essence, est une sorte d'accident. Ces philosophes ont donc obtenu deux résultats importants : d'abord, ils ont amené à l'état de conscience philosophique claire le fait même de l'existence, et, ce faisant, ils l'ont introduit dans l'histoire de la philosophie, à tel point qu'on peut dater de leur œuvre le commencement d'une ère nouvelle dans l'histoire de l'ontologie ; ensuite, ils ont légué à leurs successeurs une position du problème qui impliquait le primat du point de vue de l'essence sur l'existence, puisque l'être créé s'y trouve conçu comme une essence, à laquelle l'existence échoit ou s'ajoute comme une sorte d'accident.

Il semble qu'Alfarabi († 959) soit le premier philosophe chez qui cette position ait atteint sa constitution complète et définitive. Selon lui, nous dit un de ses interprètes, l'existence d'une chose créée ne fait pas partie de son essence : « Pour Dieu, existence et essence ne font qu'un, on ne peut concevoir l'une sans l'autre, car l'essence divine existe d'elle-même. Pour les autres êtres, l'existence n'est qu'un accident qui s'ajoute à l'essence. Pour ces êtres, l'essence est donc séparable de l'existence et a une réalité propre »[1]. On ne saurait mieux marquer ce qu'implique d'« essentialisme » cette position du problème de l'existence. C'est d'ailleurs ce qu'implique la formule, désormais bien connue, d'Alfarabi lui-même : « l'existence n'est pas un caractère constitutif, elle n'est qu'un accident accessoire »[2]. Ainsi, l'être est déjà pour Alfarabi ce qu'il restera pour son continuateur Avicenne : une essence, de soi possible, qui devient nécessaire par sa cause, lorsque celle-ci lui confère l'existence actuelle à titre d'accident.

On sait assez que telle fut en effet la position d'Avicenne. Il est vrai

(1) Ibrahim MADKOUR, *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, A. Maisonneuve, 1934, p. 78.

(2) Voir le texte entier cité par Djémil SALIBA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, Presses Universitaires, s. d., p. 84.

que, comme on l'a fait justement remarquer[1], l'existence n'est pas chez lui un accident au sens ordinaire du terme. Ses historiens ont donc pleinement raison de rectifier et nuancer les interprétations simplistes que l'on a parfois données de sa pensée, mais il convient en revanche d'ajouter, d'abord, que les formules d'Avicenne lui-même sont loin d'être claires, ensuite et surtout, que la seule manière de les traduire en latin que l'on ait jamais proposée, entraînait inévitablement cette simplification de sa pensée. *Accidit* est le verbe dont les traducteurs médiévaux d'Avicenne ont régulièrement usé pour exprimer le rapport de l'existence à l'essence dans l'être fini[2]. Et non seulement ses traducteurs médiévaux, mais son traducteur moderne[3]. A son tour, le traducteur médiéval d'Algazel a usé de la même formule[4] et c'est encore elle qu'a reprise plus tard Averroès dans sa critique de la doctrine d'Avicenne[5]. Enfin, le traducteur moderne de Maïmonide n'en a pas trouvé d'autre pour exprimer le rapport de l'existence à l'essence tel que lui-même le conçoit à la suite d'Avicenne[6]. Tout incitera donc les théologiens chrétiens du moyen âge à concevoir le rapport de l'essence à l'existence dans l'être fini comme réductible au rapport de l'essence à l'accident.

Telle est, on le verra, la première source de la doctrine que nous allons étudier chez Guillaume d'Auvergne. Il y en a une seconde, qui n'est pas moins importante, bien que son influence se soit exercée sur un autre plan. Au point de l'évolution philosophique où nous sommes nous-mêmes arrivés, c'est une seule et même chose de dire que l'existence échoit à l'essence comme un accident, et de dire que l'être fini est composé

(1) A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937 ; par exemple, pp. 130-147. Selon l'auteur, il s'agirait bien, chez Avicenne lui-même, « d'une distinction réelle, fondée sur la nature même de la chose » (p. 138), ce qui est exact, en tant du moins qu'il s'agit certainement, chez Avicenne, d'une distinction autre que de simple raison. Quant à savoir si la distinction d'Avicenne doit être conçue comme réelle au sens qu'aura cette expression chez Gilles de Rome *(ut res a re)*, ou même au sens qu'on peut lui attribuer chez saint Thomas d'Aquin, ce serait une tout autre question.

(2) Par exemple, Avicenne, *Sufficientia*, I, 4, f° 16 r 2 ; dans *Avicennae... Opera*, Venise, 1508.

(3) Nematallah Carame, *Avicennae Metaphysices Compendium*, Rome, Institut Pontifical d'études orientales, 1926 ; voir Lib. I, tract. IV, cap. 2, art. 1, p. 38. Noter, lib. I, pars I, tract. III, cap. 2 (pp. 28-29), à quel point Avicenne pose en logicien les problèmes de ce genre. Le fait n'est pas sans importance pour interpréter correctement la position de Guillaume d'Auvergne.

(4) « Et esse de quo quaeritur per *an est*, est accidens ei quod ipsa res est, scilicet ei de quo quaeritur per *quid est ;* omne autem accidens alicui causatum est ; si enim esset ens per se, non esset accidens alii ». Algazel, *Metaphysics*, Pars I, tract. 2 ; éd. J.-T. Muckle, Toronto, 1933 ; p. 53, l. 14-17.

(5) Voir les textes cités par A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1931, p. 143, note 2.

(6) Voir Moise Maimonide, *Guide des égarés*, trad. S. Munk, Paris, 1856, t. I, pp. 230-231, et p. 231 note 1.

de son essence et de son existence (on ajoute parfois : réellement), ou, ce qui revient au même, que l'existence et l'essence de l'être fini sont distinctes. Nul ne contestera d'ailleurs que la deuxième thèse ne découle de la première. La question subsiste pourtant de savoir si, historiquement parlant, toutes ces formules sont apparues simultanément. Or il semble bien que non. Que celle de l'accidentalité de l'existence par rapport à l'essence vienne d'Alfarabi par Avicenne, le fait est certain. Il est donc également certain que, dans la pensée de ces deux philosophes, l'existence se distinguait de l'essence et composait avec elle. Comment ce qui est « séparable » ne serait-il pas distinct ? On chercherait pourtant en vain dans leurs écrits la formule de « composition réelle » d'essence et d'existence, et il semble même que celle de « composition », pure et simple, ne s'y rencontre pas. Elle a donc probablement une autre origine et comme Guillaume d'Auvergne lui-même nous la signalera, il est plus simple de la noter de suite : c'est Boèce.

Boèce n'a pas enseigné la doctrine de la composition d'essence et d'existence dans le fini, mais il en a enseigné une autre, qui est celle de la composition du *quod est* et du *quo est*, et comme le *quo est* se nomme aussi chez lui l'*esse*, on peut dire qu'il a enseigné la composition du *quod est* et de l'*esse* ; et comme *esse*, quel que soit son sens dans la terminologie de Boèce lui-même[1], se traduit correctement par « exister », il était à peu près inévitable que la distinction et composition d'essence et d'existence lui fût attribuée. On verra que c'est ce qui s'est en effet produit chez Guillaume d'Auvergne, où la doctrine avicennienne de l'accidentalité de l'existence s'exprimera indifféremment en termes empruntés à Avicenne lui-même (*essentia-accidens*), ou en termes empruntés à Boèce (*quod est — quod est* ou *esse*).

La première question qui se pose est de savoir si Guillaume d'Auvergne a pris conscience de l'importance de la notion d'existence et de la nécessité de lui reconnaître une place dans la structure métaphysique du concret[2]. Les textes imposent une réponse affirmative. Dans un remar-

(1) Sur le sens de ces formules chez Boèce, voir les excellentes pages de M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le De Ente et Essentia de S. Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1926, pp. 142-145.

(2) Nous citerons Guillaume d'Auvergne d'après l'édition suivante : *Guillielmi Alverni episcopi parisiensis, mathematici perfectissimi, eximii philosophi, ac theologi praestantissimi, Opera omnia...* 2 vol. in-f°, imprimés à Orléans (F. Hotot), en vente à Amiens, chez Michel du-Neuf-Germain, 1674. D'autres exemplaires ont été mis en vente chez Jean Lacaille, rue Saint-Jacques, *ad insigne fontis*, même date. L'éditeur en fut B. Le Féron, Docteur et membre de la maison de Sorbonne, chanoine de la cathédrale de Chartres. Le texte du *Magisterium divinale* imprimé, outre d'autres œuvres authentiques ou apocryphes, dans ces deux volumes, est celui d'un ms. de la cathédrale de Chartres, sur lequel Le Féron s'exprime ainsi : « Restat ut moneamus Lectorem in iis edendis quatuor tractatibus usos nos fuisse unico codice Carnotensi paulo post annum 1300 descripto, mendis multis, perpetuisque abbreviationibus

quable passage du *De Trinitate*, Guillaume distingue en effet expressément deux sens du terme *esse*. En un premier sens, il signifie proprement l'essence, ou la substance de tout être : c'est-à-dire ce qui en reste lorsqu'on a écarté le revêtement d'accidents divers qui la recouvre, ou même abstraction faite de sa détermination spécifique ; en un second sens, il signifie le fait, distinct du précédent, que cet être existe : « Il faut que vous sachiez », dit Guillaume en prenant son lecteur à partie comme il aime faire, « que le terme *esse* a deux sens... Le premier sens désigne, ce qui reste après qu'on a ôté les accidents divers qui l'entourent, et c'est proprement là ce qui se nomme essence, ou substance (*essentia sive substantia*) ; et c'est en ce sens là, avec une détermination de ce genre, qu'on prend la notion de tout être (*esse omne*), ou avec une autre, lorsqu'elle signifie uniquement ce qui est signifié par la formule de sa définition, sans nom d'espèce. C'est donc ce qu'on nomme la substance de la chose, et son être (*esse*), et sa quiddité ; et c'est l'être que la définition signifie, et explique, et c'est cela même qu'on nomme l'essence de la chose. Le deuxième sens d'*esse*, est ce que l'on exprime, lorsqu'on dit d'une chose quelconque qu'elle *est*, et qui s'ajoute à la notion de cette chose. Quelle que soit la chose que nous imaginions, un homme, un âne ou une autre, l'exister (*esse*) n'est jamais inclus dans sa notion ni conçu comme en faisant partie. Celui-là seul excepté dont l'exister se dit à titre essentiel, car son essence ne peut être conçue que par l'exister même, puisqu'elle-même et son exister sont une seule chose à tous égards »[1].

referto. Quare vix fieri potuit ut editio haec nostra erratis prorsus omnibus careat, praecipue cum exscripta Carnoti ex eodem codice exemplaria Aureliam mittenda fuerint, ut ibidem praelo mandarentur. Ignosce igitur candide Lector, si uno aut altero loco interturbatum sensum reperias. Quaecumque occurrent sive codicis, sive preli vitio errata, non impedient quominus mentem Authoris aliquatenus assequi possis » (*Op. cit.*, t. II, Praefatio). En effet, le texte est parfois obscur, ou même incompréhensible, mais il est généralement intelligible. Il est malheureusement à craindre que l'on ne puisse plus jamais contrôler la copie de Le Féron sur l'original, le ms. 475 de Chartres, qui contenait le *De Trinitate* et le *De Universo*, ayant probablement disparu dans l'incendie de la bibliothèque de cette ville au cours de la présente guerre. On sait pourtant, grâce à la table qu'en a donnée Le Féron (*op. cit.*, t. II, Praefatio), quels étaient le contenu des trois volumes et l'ordre des œuvres de Guillaume qu'ils contenaient. En outre, en comparant le texte de Le Féron à celui des deux manuscrits 3476 et 3477 de la Bibliothèque Mazarine, on constate qu'ils sont très proches l'un de l'autre. Les difficultés et les *loci desperati* y sont sensiblement les mêmes. On peut en outre s'assurer que les *etc.*, qui se rencontrent dans l'édition de Le Féron, n'indiquent aucune abréviation du texte par l'éditeur, mais se rencontrent déjà dans le manuscrit lui-même. On peut donc, en attendant une réédition très désirable du *Magisterium divinale*, travailler déjà sur un texte qu'il n'est pas impossible de contrôler.

(1) « Oportet autem te scire, quia esse duas habet intentiones, et una earum est residuum a circumvestione et varietate accidentium, et hoc est proprie quod nominatur essentia, sive substantia, et accipitur in intentione hac, cum hujusmodi determinatione. intentio quae est esse omne, vel alia, et significat illud solum quod diffinitiva

De ce passage si plein d'idées, écartons pour le moment la phrase finale, qui propose une notion de Dieu conçu comme l'être dont l'essence est son exister même ; mais retenons-en la distinction fondamentale qui précède, entre l'*esse essentia*, ou *esse substantia*, et, si l'on peut dire, l'*esse est*. Ce qu'il y a d'obscur, et peut-être même d'un peu confus, dans la définition du premier de ces deux types d'*esse*, vient de ce que Guillaume a voulu définir à la fois l'être de l'essence, déterminée par sa seule notion spécifique, sans aucun accident, et l'être en général, c'est-à-dire l'essence ou la substance en général, sans aucune détermination spécifique. En d'autres termes, pris en ce premier sens, *esse* peut signifier soit l'être de telle ou telle essence (homme ou âne, par exemple), soit l'être en général, pris purement et simplement. Quoi qu'il en soit de cette distinction à l'intérieur du premier sens, son opposition au deuxième sens est nette, car il est clair que Guillaume pense bien à l'existence, en tant que distincte de l'essence, lorsqu'il oppose à l'*esse essentia*, celui auquel on pense lorsqu'on dit d'une chose quelconque qu'elle *est*.

Il importe de préciser autant que possible le sens de la position qu'occupe Guillaume sur ce point. La limite de cette précision est d'ailleurs assez vite atteinte, et cela pour deux raisons. D'abord, Guillaume fait ici œuvre de pionnier. Il use donc de concepts qui n'ont pas encore été essayés par ses prédécesseurs latins et, comme il les exprime en des termes faits primitivement pour d'autres concepts, on ne doit pas être surpris des hésitations dont souffre parfois sa terminologie. En outre, on ne peut pratiquer longtemps ses œuvres sans se convaincre qu'il pense à mesure qu'il écrit et, pour ainsi dire, au courant de la plume. C'est d'ailleurs une des raisons qui rendent sa lecture si plaisante, car ses écrits les plus abstraits gardent un allant, une spontanéité et une fraîcheur qui contrastent agréablement avec la sécheresse coutumière des œuvres de ce genre. En revanche, on doit s'attendre à des déclarations impulsives, nées sous la pression du moment, et faites une fois pour toutes sans qu'aucune explication ultérieure vienne jamais les élucider. On ne peut donc ambitionner une certitude d'interprétation supérieure à celle qu'autorise la nature du texte lui-même, mais on doit essayer du moins de ne pas rester en deçà.

C'est pourtant ce que l'on ferait, si l'on se contentait de définir comme St. Schindele la position de Guillaume d'Auvergne. « Quant à l'essentiel »,

oratione significatur sine nomine speciei. Hoc igitur est quod dicitur substantia rei, et ejus esse, et ejus quidditas ; et hoc est esse, quod diffinitio significat, et explicat, et hoc ipsum dicitur rei essentia. Secunda autem intentio hujus quod est esse, est illud quod dicitur per hoc verbum, *est*, de unoquoque, et est praeter uniuscujusque rationem. In nullius autem ratione accipitur esse, quidquid imaginati fuerimus, sive hominem, sive asinum, sive aliud, ut in ratione ejus esse intelligamus ; eo solo excepto de quo esse essentialiter dicitur : ejus namque essentia nisi per ipsum esse intelligi non potest, cum ipsa et ejus esse omnimodo sint una res ». *De Trinitate*, cap. II, t. II, p. 2.

disait cet historien, « il se tient assurément encore sur le terrain de Boèce et d'Augustin, bien qu'il ne se ferme pas du tout à de nouveaux cercles d'idées »[1]. C'est trop peu dire, et l'on s'exprimerait peut-être plus correctement en disant que Guillaume s'est résolument ouvert à la nouvelle notion philosophique de l'exister, mise en circulation par Alfarabi, Avicenne et Algazel, mais qu'il n'a pas délaissé pour autant le terrain de Boèce et d'Augustin. L'ordre platonicien de l'essence subsiste, tel que l'avaient défini Augustin et Boèce, mais il se trouve désormais subordonné à celui de l'existence, dont Guillaume a clairement discerné la spécificité propre.

On pourrait aller plus loin que Schindele sans aller encore aussi loin qu'il faut. Il est en effet tentant de dire que Guillaume d'Auvergne a dépassé ce plan d'Augustin et de Boèce pour rejoindre celui d'Avicenne. Tout ne serait pas faux dans une telle thèse, mais elle n'exprimerait pas encore toute la vérité. Que l'influence d'Avicenne se soit exercée sur la pensée de Guillaume, c'est incontestable, et l'on peut même dire qu'elle a été décisive. Nous rencontrerons des textes où l'évêque de Paris parle de l'exister comme d'un accident de l'essence, mais ce sont ceux où il ne fait que suivre l'autorité de son guide. Une fois au moins, dans une de ces échappées dont il est coutumier, Guillaume a dévoilé sa vraie pensée, en disant que l'exister est bien plus qu'un simple accident. En fait, c'est à ses yeux le cœur même du réel, ce que chaque chose tient d'abord, comme en vertu d'une participation première, du suprême Exister à qui toute chose doit d'exister à son tour : « Il est indubitable que toutes choses existent, soit par participation au premier exister, comme nous avons dit, soit par participation à quelque chose qui découle de lui, comme une lumière épandue sur tout. En voici un indice. On aime et on désire tellement exister, que chaque chose semble ne pas se soucier d'elle-même, mais s'expose, afin d'exister. Par exemple, le tout aime ses parties, mais il entoure d'un amour particulièrement fort celles de ses parties où son existence semble résider davantage. Ainsi, la main s'expose aux dangers pour protéger la tête, mais si le tout croyait que son exister réside en une autre partie, il exposerait certainement aussi la tête, et même tout ce qu'il est, afin de la protéger. Il risque en effet toutes ses ressources afin de conserver son existence, ou de ne pas perdre cette partie. Ainsi donc, en comparaison de tout ce qui existe, l'exister même apparaît comme autre (*aliud*) et comme meilleur (*melius*) que tout ce qui existe. L'exister ne saurait donc, selon soi, être un accident, mais il est nécessairement au-dessus de toute substance et de tout accident,

(1) « Der Hauptsache nach steht er freilich noch auf dem Boden von Boëthius und Augustinus, doch verschliesst er sich auch neuen Ideenkreisen durchaus nicht ». St. SCHINDELE, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, München, 1900, p. 9.

puisque chaque chose accepte de subir un dommage dans son essence afin de ne pas le perdre. Il est en effet impossible que l'universalité des êtres se trompe universellement en ce qui est par leur nature ou de leur nature. Ainsi, par son amour, par son désir et par sa préférence, l'univers proclame que l'exister est ce qu'il y a de meilleur. Puisque l'universalité des êtres fait tout passer après, il faut être incrédule ou sourd pour ne pas entendre sa clameur. Puis donc que le Premier est partout essentiellement, il suit indubitablement de là, l'être étant partout, que son exister y est nécessairement aussi »[1].

Guillaume d'Auvergne découvre manifestement ici, dans une intuition qui, à cette date, nous semble neuve chez les Latins, un univers composé d'êtres dont la réalité la plus intime est leur acte même d'exister. Or, comme on vient de le voir, ces êtres ne sont d'abord des actes d'exister que parce que leur cause première est, selon que l'indique son nom propre, acte d'exister. Il était extrêmement important d'établir cette liaison métaphysique. Par elle, en effet, l'univers créé se trouve défini dans sa nature la plus intime par celle de sa Cause, et relié à elle par le lien le plus étroit. Tel Dieu, tel univers. Puisqu'il est désormais conçu comme l'*Esse*, et que ce qu'il crée est un univers d'actes d'*esse*, Dieu nous apparaît aussi comme intimement présent à l'*esse* de tout ce qui existe. Nous sommes ici trop près de l'une des vues les plus fondamentales du thomisme pour ne pas citer les paroles mêmes dont use Guillaume pour l'exprimer. La doctrine traditionnelle de la présence de Dieu à l'essence de tout ce qui est s'y approfondit, de la manière la plus remarquable, en une doctrine, non plus de la présence de l'Essence aux essences, mais de l'*Esse* aux *esse* :

(1) « Sive autem ita sit sive aliter, dubitari tamen non potest omnia esse, vel participatione primi Esse qualiter diximus, vel participatione alicujus quod ex illo fluit, sicut lumen sparsum super omne. Indicium autem hujusmodi est, quoniam adeo amant et appetunt esse, quod unaquaeque res seipsam negligere videtur et exponere propter ipsum esse : quemadmodum omne totum partes suas, et partes illas fortiori amore complectitur, in quibus videtur magis consistere esse ipsius, ut caput manus periculis objecta tuetur ; sed si in alia parte crederet esset [*sic*, pour *esse*] suum, profecto et caput pro ea exponeret et etiam omne quod est : totam enim possibilitatem suam exponit, ut esse conservet, aut ne amittat ipsa [*sic*, pour *ipsum*]. Gratia igitur et electione omnium quae sunt, et aliud, et melius omnibus his quae sunt ostenditur ipsum esse : non potest igitur accidere esse secundum se, sed necessario omni substantia et accidente melius est, pro cujus amissione unumquodque damnum suae essentiae negligit : universitatem namque in eis quae per naturam sive natura ejus sunt universaliter errare impossibile est. Amore igitur suo, et desiderio, et electione sua clamat universitas hoc esse optimum ; cum omnia ipsa universitas postponat, incredibilis aut surdus est, qui clamorem universitatis non audit : quoniam autem et ubique sit essentialiter, ex his etiam non est dubium, cum ubique sit ens, et ipsum illius Esse necesse sit esse ». *De Trinitate*, cap. VII ; t. II, p. 9.

Creator vero unicuique creatorum proximus est ac praesentissimus, immo etiam intimus, et hoc apparere tibi potest per abstractionem sive spolationem conditionum omnium atque formarum accidentalium et substantialium. Cum enim ab unoquoque creatorum omnia haec abstraxeris, ultimum omnium invenietur esse, vel entitas, et propter hoc Dator ipsius. Verbi gratia, cum Socratem spoliaveris forma sua singulari, qua est Socrates, et a specifica, qua est homo, et a generabilibus quibus est animal, corpus, substantia, adhuc remanebit ens, quapropter remanebit ei esse suum, et entitas, quasi intimum indumentum ipsius, et velut interula, qua primo induit ipsum creator, et cum ipsum esse et entitatem ei detraxeris, erunt ei detractae omnes causae essendi et adminicula, excepto creatore. Quare manifestum est quod omnium adminiculorum et adjumentorum essendi, primum est creator et intimum. Haec autem oimnia idcirco scripsi tibi hic, ut erigant te quoquomodo ad imaginandum sublimitatem creatoris, cujus completa cognitio beatitudo est et gloria virtutis intellectivae nostrae[1].

On ne peut lire un tel texte sans se souvenir aussitôt des formules justement célèbres de saint Thomas dans la *Summa theologica*, I, 8, 1 : « Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus... Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet, quod Deus adsit ei secundum modum, quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt... Unde oportet, quod Deus sit in omnibus rebus et intime ». La parenté des idées est évidente et les formules mêmes ne sont pas sans analogie. Assurément, le texte de saint Thomas porte, comme toujours, la griffe thomiste. Le *cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*, ne serait jamais venu à la pensée de Guillaume, encore embarrassé dans la technique avicennienne de l'*esse* accident. Toute la doctrine proprement thomiste de l'*esse* acte suprême de l'être, et de la forme même, est encore à naître, mais on doit ajouter que l'intuition métaphysique brute dont elle sera l'élaboration, est déjà là, non seulement reconnaissable, mais exprimée en termes tels que l'on ne saurait la méconnaître en la rencontrant. En percevrions-nous aujourd'hui l'originalité et la profondeur neuve, si ce que nous savons par ailleurs du thomisme, n'attirait si fortement notre attention sur elle ? Peut-être, mais c'est au moins douteux. Nous n'y verrions sans doute rien de plus que ce qu'y a vu Guillaume lui-même, un terme de la pensée spéculative plutôt que l'origine d'une théologie et d'une ontologie[2]. Quoi qu'il en soit, Guillaume est certainement ici un précur-

(1) *De Universo*, Iª Iªᵉ ; cap. 30 ; t. II, p. 625.

(2) Guillaume n'a pourtant pas été sans pressentir la possibilité de tels développements. Il a notamment aperçu le lien qui unit l'ontologie à l'étiologie, et relié l'efficace de toutes les causes secondes à la présence en elle de l'*Esse* divin : « Omnis autem substantia est amplectens, si dici fas est, essentiam creatoris intra se, ac si sentiat praesentiam creatoris sustinentem se, ne ruat in non esse, et retinentem in se, ne refluet et vanescat in nihilum, et implentem se non solum ipso esse, quo ipsa est, sed etiam viribus seu virtutibus, et aliis bonis spiritualibus, quibus omnis substantia a creatore impleta est usque ad redundantiam et refluentiam, nec aliud intendo esse vires et virtutes naturales, quae principia sunt operationum, quam fontes quasdam

seur de saint Thomas, et si l'on n'ose affirmer qu'il en est même une source, on serait téméraire de le nier.

Cette dernière remarque excède les limites de notre problème, mais celles qui précèdent l'intéressent directement. On y voit en effet Guillaume mettre en évidence la notion d'*esse*, prise en son sens existentiel ; la détacher d'abord des notions de substance, à laquelle elle était encore liée chez Aristote, et de celle d'accident, à laquelle elle était liée chez Avicenne ; affirmer enfin le primat de l'exister sur l'accident et même sur la substance. Nous assistons ici à l'apparition d'une intuition métaphysique de la plus haute importance, qui recevra son développement technique dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Rien ne nous autorise à penser que Guillaume ait prévu ce développement. Il ne parle pas de l'*esse* comme acte suprême de la substance et de la forme même et, à notre connaissance du moins, il n'en parlera jamais. Il ne pose même pas dans ce texte, bien qu'il l'ait posé ailleurs, le problème désormais inévitable du rapport de l'*esse* à l'*essentia* dans la substance créée. Il ne s'agit encore ici que de l'intuition brute de la transcendance de l'exister sur tout le reste du réel, mais elle s'exprime avec une force telle, qu'on la voit déjà capable de faire éclater les cadres des métaphysiques antérieures et d'en appeler par conséquent une nouvelle. Ajoutons que l'argument, plus psychologique et empirique que métaphysique, dont Guillaume appuie sa thèse, est d'un style très original. Cette veine ne sera malheureusement plus exploitée après lui, du moins avant les recherches de l'existentialisme moderne. C'est que les successeurs de Guillaume, et saint Thomas avant tout, seront essentiellement des métaphysiciens, et que, sur une question de ce genre, le dernier mot revient en effet à la métaphysique. Il n'en reste pas moins vrai, que le primat métaphysique de l'exister, s'il est réel, doit se traduire dans les faits, notamment dans l'expérience psychologique, d'une manière empiriquement observable. L'amour violent de l'existant pour l'existence est un de ces faits ; on peut regretter que Guillaume se soit contenté de le noter et qu'il n'en ait pas cherché d'autres, mais cette observation concrète est bien dans son style personnel, un style que le moyen âge devait un peu trop négliger après lui.

redundantes, velut influentias quasdam, operationes suas. Hujus exemplum evidentissimum in sole, *etc...* ». *De Universo*, II^{a} II^{ae}, cap. 68 ; t. I, p. 920. On aura certainement noté au passage cette sensation interne de la présence de Dieu sauvant en permanence sa créature du néant, et qui se reliait *peut-être* obscurément, dans la pensée de Guillaume lui-même, à cet amour prépondérant de l'existence qu'il a noté dans la nature humaine. Une spiritualité pourrait suivre de ces principes. Ce sont là de beaux textes, que l'on majore peut-être inévitablement en les rassemblant, et que l'on majorerait plus encore en les organisant entre eux plus que ne l'a fait Guillaume lui-même. A l'état natif, ce sont des îlots séparés par un océan de textes. *Apparent rari nantes...*

S'il n'a pas directement spéculé sur la notion d'exister qu'il venait d'affirmer avec tant de force, notre théologien philosophe l'a du moins étudiée dans les deux cas où il ne pouvait pas ne pas la rencontrer, celui de l'être divin et celui de la substance créée.

A prendre le problème en toute rigueur, il ne semble pas que la notion d'*exister* intervienne activement dans la structure même de ses preuves de l'existence de Dieu, mais c'est bien elle à laquelle ces preuves aboutissent. Elles ont été déjà étudiées[1] et il n'est pas nécesssaire à notre propos de les rapporter en détail, mais il ne sera pas inutile de marquer ce qu'a de singulier la situation dans laquelle Guillaume s'est placé. Il y a une étrange disparate entre la fin qu'il poursuit et les moyens dont il dispose pour l'atteindre. Dès sa Préface même, il nous avertit que son œuvre s'adresse tout entière aux philosophes, car ce sont eux qu'il désire soit convaincre, soit au moins persuader de la vérité de la sagesse chrétienne. Pour obtenir ce résultat, il ne devra donc recourir qu'aux moyens de preuve ou de persuasion dont dispose la philosophie elle-même. Or ces moyens se réduisent pour lui à ceux de la logique. Rien de plus net que ses déclarations sur ce point : « Huic thesauro effodiendo velut ligones et fossoria et instrumenta inveniendi parat logica. *Huic praedae capiendae seu venandae probationum parat venabula, texit retiacula. Huic regno expugnando fabricat et acuit syllogismorum tela*[2] ». Guillaume d'Auvergne nous prévient donc ici qu'il abordera tous les problèmes en logicien, comme s'il n'existait pas un ordre d'argumentation propre à la métaphysique et qui, bien que présupposant celui de la logique proprement dite, s'en distingue pourtant. Or nous venons de voir qu'il a fermement saisi et, quoique sommairement, nettement dégagé des autres, le plan métaphysique de l'existence. On peut donc s'attendre à le voir aux prises avec ce problème épineux : rejoindre l'exister divin, c'est-à-dire l'exister suprême et par excellence, à l'aide des seules ressources de la logique. Il n'est pas difficile de prévoir que Guillaume n'y parviendra pas. La technique dont il disposait n'était pas adaptée à l'intuition métaphysique si neuve qu'il lui demandait de servir.

On comprend du moins par là ce qu'a de si particulier la manière même dont il a posé le problème de l'existence de Dieu. Partant d'un couple de concepts contraires, il entreprend de définir l'un par opposition à l'autre, et même, ce qui est de plus de portée mais aussi plus aventureux, d'établir que la position de l'objet de l'un implique la position de l'objet de l'autre. Le but immédiat visé par Guillaume est d'établir que le

(1) A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tommaso d'Aquino*; t. I, *Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio*; Milano, Società editrice Vita e Pensiero, 1930. Voir particulièrement le ch. III, pp. 61-89.

(2) *De Trinitate*, Prologus ; t. II, p. 1.

terme *ens* se dit soit au sens d'être par essence, soit au sens d'être par participation. Nous savons déjà ce que signifie *ens* : un être, c'est-à-dire ce dont on énonce, à titre de verbe, qu'il *est*. Tâche malaisée, car les termes *ens* et *esse* ont des significations multiples, comme nous l'avons vu, et, en outre, il n'y en a pas de définition.

Pour sortir d'embarras, nous argumenterons d'abord sur une notion plus aisément saisissable, celle de bien (*bonum*). Il semble en effet que les sens d'*ens* et d'*esse* soient analogues à celui que l'on attribue à *bonum* Comme l'*ens*, le *bonum* se dit de ce qui est tel par substance, ou de ce qui l'est à titre de participation. Ce serait d'ailleurs encore le cas du terme qui désigne la couleur blanche. « Blanc » peut signifier ce qui est blanc par substance, donc ce qui est blanc *essentialiter*, parce que son essence est la blancheur ; mais il peut signifier aussi, comme dans la formule « un mur blanc », ce qui a la blancheur, ou y participe, sans l'être. De même dans le cas de l'être. Il y a d'abord celui dont l'essence même est d'*esse*, et dont nous prédiquons l'essence lorsque nous disons qu'il *est*. En pareil cas l'être lui-même et son *esse*, celui que nous assignons lorsque nous disons qu'il *est*, sont une seule et même chose à tous égards. Il y a ensuite celui qui se dit à titre de participation, parce qu'il l'a, mais qui n'est aucunement identique à l'essence de la substance même de l'être[1].

Cette distinction liminaire n'ouvre pas seulement la preuve de l'existence de Dieu, elle en caractérise l'esprit. Il est immédiatement évident que Guillaume s'inspire ici de Boèce, qu'il va d'ailleurs nommer aussitôt. On retrouve en effet, dans le *De Hebdomadibus*, les mêmes exemples du « bien » et du « blanc », ainsi que la même terminologie pour opposer les biens *participatione* aux biens qui le sont *substantia*[2]. On n'est donc pas surpris de le voir se référer, immédiatement après, à cette autorité : *De hoc ergo legis in libro De Hebdomadibus Boetii*. Ce qu'on y lit, c'est que tout être simple est son être (*omne esse simplex est esse suum*), et que ce qu'il a et ce qu'il est ne font qu'un (*et id quod est unum habet*) ; autrement, le simple lui-même serait divisible en participant et participé, l'être lui-même étant alors autre que l'*esse*. Le participant et le participé formeraient alors comme un composé des deux, de sorte que l'être lui-même ne serait pas simple au suprême degré. En voici d'ailleurs la raison. Tout ce qui se dit de quoi que ce soit, lui est ou essentiel, ou accidentel. En d'autres termes, on l'en dit comme étant soit son essence, soit de

(1) « Ad hunc modum et ens cujus essentia est ei esse, et cujus essentiam praedicamus cum dicimus est : ita ut ipsum et ejus esse quod assignamus, cum dicimus *est*, sint res una per omnem modum. Aliud vero dicitur participatione in habendo, scilicet quod nullo modo est idem cum essentia ipsius substantiae entis ». *De Trinitate*, cap. I ; t. II, p. 1.

(2) Boèce, *De Hebdomadibus*, *P. L.*, t. 64, col. 1311-1312, notamment 1312 A.

son essence ; ou, au contraire, comme en outre de son essence, ce que l'on nomme « accidentel », et qui se dit de tout ce qui est possédé par participation. L'être se dit donc de tel sujet à titre de substance, de tel autre à titre de participation, « et comme il ne peut pas se dire de tout sujet à titre de participation, il est nécessaire qu'il se dise de quelque sujet selon l'essence »[1].

Quelques remarques s'imposent sur la terminologie même de ce passage. Influencée par les deux sources dont elle dérive, elle manque d'unité, et, chose plus grave, elle tente d'exprimer une certaine doctrine, celle de Guillaume d'Auvergne lui-même, dans la langue de deux penseurs dont les doctrines différaient à la fois de la sienne et l'une de l'autre.

Le texte se distingue en effet de lui-même en deux parties ; l'exposé d'une division, la raison qui la justifie : et la formule de transition, dont use Guillaume, ne dit pas que la raison en question vienne du même auteur que la distinction elle-même : *Hanc etiam divisionem bene leges in eodem libro* (*Boetii*), *ratio autem quae cogit ita esse haec est*. La *divisio*, Guillaume lui-même nous le dit, vient de Boèce, et c'est naturellement dans la langue de Boèce qu'elle s'exprime. Le fait est très important. Il explique en effet, avec la position même du problème à laquelle s'arrête Guillaume, le langage dont il use d'abord. Boèce avait divisé les biens en *bona participatione* et *bona substantia*. Dans les *bona participatione*, ce qui est (*id quod est*) n'est pas le bien lui-même, qui, dans ce cas, est l'*esse*, ou *quo est*, de l'être bon par mode de participation. Dans les *bona substantia* (ou *substantialia bona*), au contraire, c'est leur *esse* même qui est le *bonum* ; en d'autres termes, puisque l'*esse* est le *quod est*, l'*id quod est* n'y fait qu'un avec le *quo est* ou *esse*. Nous obtenons ainsi deux divisions intimement associées : 1° celle du *simplex* et du *compositum*, c'est-à-dire, 2° celle de l'*ens substantia* et de l'*ens participatione* ; le premier, où l'*id quod est* ne fait qu'un avec l'*esse* ; le second, où l'*id quod est* est une chose, l'*esse* une autre chose[2]. Ceci dit, il devient

(1) « De hoc ergo legis in libro *De Hebdomadibus* Boetii, quoniam omne esse simplex est esse suum, et id quod est unum habet. Alioquin simplex ipsum partibile esset in participans et participatum, cum aliud esset ens ipsum, aliud ejus esse. Essent igitur participans et participatum quasi conjunctum ex illis duobus, hoc est, ipsum ens non esset simplex in ultimo. Hanc etiam divisionem bene leges in eodem libro, ratio autem quae cogit ita esse haec est : omne enim quod de quocumque dicitur, aut essentiale eidem est, aut accidentale : hoc est aut essentia, aut de essentia, quae *(sic*, pour *quod?)*, est pars essentiae aut praeter essentiam, et hoc est quod vocamus accidentale, quodque secundum participationem haberi et dici dicimus. Ens igitur de unoquoque aut substantia aut participatione dicitur. Dicitur autem de quodam substantialiter, de quodam participatione dicitur : et quoniam non potest dici de unoquoque secundum participationem, necesse est ut de aliquo dicatur secundum essentiam ». GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Trinitate*, cap. I, pp. 1-2.

(2) « Omne simplex, esse suum et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est ». BOÈCE, *De Hebdomadibus ; P. L.*, t. 64, col. 1311 C. Boèce

évident que les deux membres de la division ne sont pas exactement comparables, car il y a une pluralité de biens par participation, mais il ne peut y avoir qu'un seul bien par substance, le *Bonum* lui-même, auquel tous les autres êtres bons participent en tant qu'ils sont bons. En effet, si tout ce que sont ces autres êtres était identique au Bien, ils seraient ce Bien lui-même, c'est-à-dire non plus des choses, mais le principe des choses. Or il n'y en a qu'un seul et unique : *Unum enim solumque est hujusmodi, quod tantum bonum, aliudque nihil sit.* Bref, les biens ne sont pas et ne pouvaient pas être simples. Bien plus, ils ne pouvaient pas du tout être, à moins qu'ils ne fussent voulus par Celui qui n'est rien d'autre que le Bien. Voilà donc pourquoi ils sont, et sont des biens : *Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur*[1].

Que Guillaume pouvait-il trouver dans un tel texte ? Non pas une preuve de l'existence de Dieu, car Boèce y dit lui-même la tenir pour accordée[2], mais une division du concept de bien telle qu'elle oblige à poser tous les êtres comme autant de biens participés, dont l'existence implique celle d'un seul bien substantiel, qui est précisément Dieu. En reprenant à son compte la *divisio* de Boèce, Guillaume a donc fait personnellement deux choses : transposer sur le plan de l'être ce que Boèce avait dit sur le plan du bien, interpréter ce qui n'était chez Boèce qu'une explication du *defluxus* de l'être des biens à partir de la volonté du Bien, comme une preuve de l'existence de l'Être par essence. Or nous ne sommes pas sans quelques indications sur la manière dont cette transposition s'est effectuée dans son esprit. D'abord, il ne faut pas se lasser de le rappeler, le langage de Boèce lui-même l'y invitait. Le *De Hebdomadibus*, c'est-à-dire l'opuscule *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona,* a légué au moyen âge latin une redoutable équivoque, en identifiant les termes d'*esse* et de *quod est.* Tant que le problème de l'existence n'avait pas été identifié, ce qui est encore le cas chez Boèce lui-même, il n'y avait pas eu d'équivoque ; *esse* ne signifiait alors rien d'autre que la cause formelle, celle en vertu de laquelle « ce qui est » se trouve « être ce qu'il est ». Le Bien, par exemple, est alors l'*esse* de ce qui est bon, en tant même que bon ; pareil-

se demande ensuite, à la lumière de cette division, « quemadmodum bona sint » c'est-à-dire, « utrumne participatione, an substantia » (1312 A), et il répond, au sujet des biens substantiels : « Non igitur participatione sunt bona, sed substantia : quorum vero substantia bona est, id quod sunt bona sunt ; id autem quod sunt, habent ex eo quod est esse. Esse igitur ipsorum bonum est » *(ibid.).*

(1) Boèce, *op. cit., P. L.*, t. 66, col. 1313 A.

(2) « Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat, idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia, barbararum quoque gentium religionibus cognosci potest ». Boèce, *op. cit., P. L.*, t. 64, col. 1312 C.

lement, la Blancheur (*albedo*) est l'*esse* des choses blanches, parce que c'est par la Blancheur qu'elles le sont. Seulement, à partir du moment où l'on aura discerné le sens de la notion d'existence et la portée des problèmes qui s'y rattachent, l'équivoque se produira entre *esse* au sens de *quo est* et *esse* au sens de *est*. La formule ancienne de Boèce pourra désormais être lue, sans y changer un mot, en un sens tout nouveau. *Diversum est esse, et id quod est*[1] pourra en effet signifier, d'abord, au sens ancien : ce qui est est distinct de sa forme ; ensuite en un nouveau sens : ce qui est est distinct de son existence. Il y a plus, car les deux sens pourront se refléter l'un dans l'autre, et nous trouverons ainsi, au XIII[e] siècle, bien des auteurs qui parleront la langue du *quo est* de Boèce pour exprimer leur propre conception de l'exister.

En passant de la *divisio* de Guillaume à la *ratio* qui la justifie, on aperçoit une deuxième cause qui peut avoir favorisé cette équivoque. Nous y avons en effet lu cette remarque : *omne enim quod de quocumque dicitur, aut essentiale eidem est, aut accidentale.* Ici encore, à la vérité, une formule de Boèce peut avoir exercé son influence, car il a qualifié d'accident le fait « d'être quelque chose » par mode de simple participation, en opposition à « être quelque chose » en ce qu'on est, qui est substance[2]. Ce n'est là qu'un texte isolé, mais quand on sait avec quel soin chaque parole du *De Hebdomadibus* fut pesée et scrutée au moyen âge, spécialement par Guillaume d'Auvergne, on doit la noter. On le doit d'autant plus, qu'elle peut avoir établi la liaison, dans l'esprit de ses lecteurs médiévaux, entre la doctrine de Boèce lui-même et celle d'Avicenne touchant l'acccidentalité de l'existence dans l'être fini et participé. Ici, en effet, Guillaume change de langage, car de même que sa *divisio* parlait celui de Boèce, la *ratio* qu'il en propose parle celui d'Avicenne. C'est celui de l'opposition *essentia-accidens*, fondée sur ce principe que *quod est praeter essentiam, hoc est quod vocamus accidentale.* Comment ne pas reconnaître ici la raison même qui avait conduit Avicenne à classer l'existence dans l'ordre de l'accident ? Or, précisément, nous venons de voir Guillaume transformer toute l'argumentation de Boèce sur le bien en une argumentation parallèle sur l'existence. Tout nous invite donc à voir ici, probablement du moins, ce que nous constaterons dans un autre cas sans hésitation possible, un premier confluent de Boèce et d'Avicenne, où c'est d'ailleurs Avicenne qui est le fleuve et Boèce l'affluent.

(1) BOÈCE, *op. cit.*, *P. L.*, t. 64, col. 1311 B.

(2) « Id quod est, habere aliquid praeterquam quod ipsum est, potest ; ipsum vero esse, nihil aliud praeter se habet admixtum. Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est : illic enim accidens, hic substantia significatur ». BOÈCE, *op. cit.*, *P. L.*, t. 64, col. 1311 C. Source aristotélicienne de la doctrine, chez Boèce lui-même, *In Categorias Aristotelis*, lib. I ; *P. L.*, t. 64, col. 186 AB.

Ceci nous permet de reprendre sous un angle nouveau le problème de savoir à quelle famille d'esprits rattacher ici Guillaume d'Auvergne. Plusieurs historiens estiment qu'il est de la lignée de saint Anselme, et que sa preuve de l'existence de Dieu, complètement étrangère à l'esprit des preuves développées dans la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, s'apparente au contraire à l'argument, dit *ontologique*, du *Proslogion*[1]. On l'a récemment contesté, sinon en ce qui concerne le *Monologium*, du moins pour ce qui est du *Proslogion*[2], et, nous semble-t-il, avec raison. Rien, dans ce que nous venons de lire de Guillaume, ne suggère la présence de saint Anselme. Il ne cite pas son nom ; il n'emploie aucune de ses formules, et il lui eût d'ailleurs été impossible de les utiliser, pour la simple raison que son traité suit une marche inverse du *Proslogion*. Nous l'avons déjà noté : Guillaume évite de nommer Dieu, dont il cherche à construire rationnellement la notion, à partir de celle d'être, en procédant par déterminations progressives. Il ne peut donc débuter, ce qui est de l'essence même de la position d'Anselme dans le *Proslogion*, par un concept quelconque de Dieu, que l'on reçoit d'ailleurs explicitement de la foi avant d'argumenter rationnellement sur lui : *Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit*[3]. Guillaume n'est donc pas parti de la définition anselmienne de Dieu, il est même parti d'autre chose que d'une définition de Dieu, et, même si l'on voulait soutenir qu'il l'a en fait pratiquée sur d'autres points, il n'a aucunement suivi sur celui-ci la méthode, fondamentale chez Anselme, du *credo ut intelligam*. On doit par conséquent conclure que, pour ce qui est de sa preuve de l'existence de Dieu, Guillaume d'Auvergne n'est pas un anselmien.

Reconnaissons pourtant que ceci n'épuise pas la question. Il faut encore tenir compte des raisons pour lesquelles on a crû pouvoir rapprocher sa position de celle de saint Anselme. La principale est manifestement celle qu'alléguait Matthias Baumgartner : comme celle de saint Anselme, la preuve de Guillaume n'est aucunement physique, à la manière de celles d'Aristote ; elle se meut dans l'ordre des purs concepts :

(1) M. Baumgartner écrit : « eine Beweisführung, die ganz an das ontologische Argument eines Anselm von Canterbury anklingt », *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, Münster, Aschendorff, 1893, p. 100. Voici la raison de ce jugement : « Seine Argumentation bewegt sich wie die des Anselms von Canterbury in reinen Begriffen. Während aber der letztere im *Monologium* von dem Begriff des höchsten Gutes ausgeht, im *Proslogium* von dem des denkbar höchsten Seienden, stützt sich Wilhelm auf die verschiedenen Aussageweisen des Seins ». *Op. cit.*, p. 98. Cf., dans le même sens, St. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, München, 1900, pp. 45-46.

(2) A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tommaso d'Aquino*, t. I, pp. 71-78.

(3) Anselme, *Proslogion*, cap. II ; *P. L.*, t. 158, col. 227 C.

« Seine Argumentation bewegt sich wie die des Anselm von Canterbury in reinen Begriffen ». Cela aussi on l'a nié[1], mais il n'est pas certain que Baumgartner ait eu tout à fait tort sur ce point précis. Disons du moins qu'ici des distinctions s'imposent et la manière la plus sûre d'y procéder est d'analyser d'abord les textes où Guillaume développe sa preuve de l'existence de Dieu.

Il s'agit pour lui, rappelons-le, d'établir qu'il y a quelqu'un dont « être » se prédique au titre de l'essence : *necesse est ut de aliquo dicatur secundum essentiam.* Le nerf de l'argumentation sera cette idée que, si « être » se disait de tout à titre de participation, ce terme n'aurait pas de sens (*nullas subesset intellectus eidem*), et cela parce qu'il serait impossible d'en jamais atteindre l'objet (*eo quod nunquam finiretur*). Obscure en elle-même, cette dernière formule s'éclaire à la lumière du développement qui suit. Arrêter le sens d'*ens*, c'est trouver un objet auquel ce terme puisse s'appliquer dans sa plénitude et sans qualification aucune. S'il n'y a rien dont on puisse dire que c'est un *ens*, purement et simplement, ce terme pris en lui-même n'a pas de sens. Pour le montrer, revenons à l'exemple du bien. Si *bonum* ne se disait que par mode de participation, ce terme désignerait toujours quelque chose qui est bon comme participant au Bien, mais jamais un Bien auquel tout ce qui est bon puisse participer. Il n'y aurait ainsi aucun objet correspondant au terme *bonum*, ce qui revient à dire que ce terme n'aurait pas de sens : *si nunquam diceretur bonum, nisi secundum participationem, nulla esset intentio hujus nominis bonum.*

Pour établir ce point, Guillaume procède d'abord à une expérience dialectique portant sur deux termes. Partons d'un objet A, bon par participation à un autre objet bon, que nous nommerons B. S'il n'y a que des biens participés, A sera bon comme participant à B, lequel, à son tour, sera bon comme participant à A. Autant dire que A est bon parce qu'il possède ce qui possède A, ou qu'il sera bon en vertu de sa participation à ce qui le participe. La bonté de A lui-même sera la cause de sa cause. En effet, cette cause est B, qui n'est cause de A que parce que A est lui-même cause de B : « Ainsi donc, le même est cause de sa cause, et il donnera naturellement à ce qui lui donne avant d'avoir cela même à donner ; il le lui donnera en effet avant de l'en recevoir », ce qui est absurde et contradictoire.

Opérons à présent de la même manière, mais sur plus de deux termes. A est bon parce qu'il a B ; B est bon parce qu'il a C, et ainsi de suite. Que signifie alors *bonum* ? Ce terme désigne alors une involution infinie de participés et de participants (*est igitur complicata et involuta infinitas participatorum et participantium in intentione hujus nominis bonum*).

(1) A. Masnovo, *op. cit.*, t. I, pp. 82-85.

Autrement dit, ce que le terme *bonum* signifie n'est rien d'autre que *bonum* lui-même un nombre infini de fois répété. Or cette infinité ne s'arrête pas ; elle n'a pas de terme sur lequel l'intellect lui-même puisse s'arrêter. Quel que soit le terme de la série que l'on considère, il ne signifiera jamais *bonum*, purement et simplement, mais un *habens bonum* qui ne sera lui-même tel qu'en vertu de sa participation à un autre, lequel ne sera jamais le Bien. Voilà pourquoi nous disons qu'en pareil cas le terme Bien sera dénué de sens, parce qu'il n'y aura pas d'objet auquel ce terme corresponde. Pour qu'il ait un sens défini, il faut poser un objet qui n'ait pas le bien, mais le soit. « Il est donc manifeste que *bonum* se dit de quelque chose à titre d'essence, et l'on montrera, de la même manière, qu'*ens* ne peut pas se dire de toute chose à titre de participation. Il est donc nécessaire qu'il se dise de quelque chose à titre d'essence, pour qu'il ait une signification et un sens définis (*ut finiatur intentio et intellectus ejus*) »[1].

Qu'il s'agisse ou non de « purs concepts », il est en tout cas manifeste que la méthode suivie par Guillaume est purement dialectique. Assurément, les concepts dont il use se rapportent au réel[2] mais c'est sur leurs

(1) Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, cap. I ; t. II, p. 2. Dans tout ce développement, Guillaume se sert du terme *intellectus* sans le définir. C'est sans doute qu'il l'emploie en un sens bien connu et qu'il tient pour allant de soi. En fait, il semble ici suivre l'usage de Boèce : « Tria sunt ex quibus omnis collocutio disputatioque perficitur : res, intellectus, voces. Res sunt quas animi ratione percipimus intellectuque discernimus. Intellectus vero quibus res ipsas addiscimus. Voces quibus id quod intellectu capimus, significamus ». L'*intellectus* est donc la ressemblance de la chose formée en soi par l'esprit et exprimée par la parole : « Intellectus vero animae quaedam passio est. Nisi enim quamdam similitudinem rei quam quis intelligit in animae ratione patiatur, nullus est intellectus. Cum enim video orbem vel quadratum, figuram ejus mente concipio, et ejus mihi similitudo in animae ratione formatur, patiturque anima rei intellectae similitudinem, unde fit ut intellectus, et similitudo sit rei, et animae passio ». Boèce, *In lib. de Interpretatione editio prima ; P. L.*, t. 64, col. 297 B. Cf. 298 A.

(2) A. Masnovo (*op. cit.*, t. I, p. 82) fait observer qu'à la différence du procédé d'argumentation suivi par saint Anselme dans le *Proslogion*, Guillaume d'Auvergne prend comme point de départ « un fait : cette chose donnée : *aliquid* : l'être ». Assurément, l'être est en un certain sens un fait, mais non pas au même sens ni au même degré que Socrate ou Callias. Cette remarque ne suffit d'ailleurs pas à résoudre le problème, car s'il est vrai qu'on puisse prendre l'être comme un fait, il l'est aussi qu'on peut le prendre comme un concept. Si Guillaume le considérait en tant que fait, il serait juste de tenir sa méthode pour un « procedimento aposterioristico » *(ibid.)*, mais nous croyons précisément constater qu'il argumente sur l'être comme sur une notion. Il l'a d'ailleurs dit équivalemment lui-même dans un texte que nous reproduirons plus loin (p. 23, note 4). Ce qu'il se propose d'atteindre, c'est l'existence du Premier, dont il identifie la notion à celle de l'être pur. Pour l'atteindre en lui-même, on doit donc passer par la voie de l'intellect, qui seul atteint l'être. Assurément, dira Guillaume « per viam sensus cognoscitur utcumque ex testimonio sensibilium », mais on voit que cette méthode secondaire (qui conduit plutôt au *Deus et Dominus* qu'à l'*Ens*) est

propriétés intrinsèques seules qu'il s'appuie pour établir sa thèse. Il s'agit en effet pour lui de savoir si les termes *bonum* et *ens* auraient un sens concevable, au cas où il n'existerait pas de Bien ni d'Être en soi. Sa réponse, on vient de le voir, est négative, mais elle se fonde sur ce principe, que l'intelligibilité intrinsèque d'un concept postule l'existence de son objet. En d'autres termes, on a le droit d'affirmer une existence, si elle est requise pour que le concept de son objet ait un sens intelligible et défini. C'est là déduire l'être du concept, et l'on comprend, en ce sens, que plusieurs historiens aient classé Guillaume d'Auvergne dans la famille des anselmiens. Sans doute, nous l'avons dit, la preuve de l'existence de Dieu construite par Guillaume n'est aucunement celle du *Proslogion*, mais l'ontologisme de saint Anselme, au sens kantien du terme, n'est pas lié à la forme de l'argument dit, depuis Kant, ontologique. Une démonstration telle que celle de Guillaume, qui pose l'être comme condition de la concevabilité d'un concept, n'est pas moins « ontologique », sous une autre forme, que celle du *Proslogion*. Non seulement elle se fonde sur les exigences internes requises pour que le concept d'« être » soit possible, mais elle argumente au nom de ce qu'impliquent les *modi dicendi* dont elle use. N'oublions pas que les outils dont dispose cette métaphysique sont ceux du logicien. Il lui suffit donc d'établir que le *modus dicendi secundum participationem* implique le *modus dicendi secundum essentiam* pour établir que l'existence de l'être participé implique celle de l'Être. L'ordre du *per accidens* exige celui du *per se*, comme l'ordre du *dicendi secundum quid* exige celui du *dicendi simpliciter*[1]. Or, notons-le bien, Guillaume ne doute pas un instant, que les exigences de la pensée ne vaillent aussi pour la réalité.

imparfaite. La vraie méthode, celle que nous le voyons appliquer ici-même, s'appuie sur la notion d'*ens*, qui est pour lui première. C'est pourquoi nous le verrons conclure en propres termes, que si la notion de Dieu n'est pas innée (puisque, comme *Deus et Dominus*, il n'est connu qu'à partir du sensible), elle l'est en tant que Dieu est l'Être: « Ergo ipsum per se impressum est intellectui nostro inquantum ens, inquantum autem Deus et Dominus, non est ex primis apprehensionibus... ». Or n'oublions pas qu'*ens*, et non pas *Deus*, est le nom propre du Premier. Il ne saurait y avoir plus d'*a posteriori* dans cette preuve qu'il n'y en a dans la notion d'être, mais, surtout, ce n'est pas sur l'être comme un *aliquid* donné que la preuve repose ; elle s'appuie tout entière sur l'être comme notion première, à tel point qu'elle en vient à présenter la notion du Premier comme naturellement empreinte dans notre intellect.

(1) « Scito autem quod modi dicendi quos diximus, videlicet modus dicendi secundum essentiam et secundum participationem necessario sequuntur. Modus enim dicendi secundum essentiam et secundum participationem, ut ostendimus, sine altero esse non potest. sicut neque participans, inquantum participans est, potest esse sine participato. Ad hunc modum, modi dicendi per se et per accidens sibi invicem obligati sunt, sed modus dicendi per accidens solus esse non potest ullo modo ; non enim possibile est, ut aliquid dicatur de aliquo secundum accidens, et de nullo dicatur per se ». *De Trinitate*, cap. I, t. II, p. 2.

Les conditions nécessaires de nos concepts existent nécessairement. En ce sens, il semble incontestable de dire, sinon que Guillaume argumente sur de purs concepts, comme s'ils étaient coupés de tout rapport à l'expérience sensible, du moins que toute son argumentation repose directement sur le contenu et les relations de certains concepts. Si j'*énonce* quelque chose *per accidens*, mon énonciation en implique une autre, qui soit la même sur le mode du *per se*, et comme le réel correspond au logique, si ce que j'énonce *per accidens* existe, le *per se* correspondant existe nécessairement aussi.

Ce logicisme est d'autant plus curieux, qu'il tend vers une conclusion plus manifestement existentielle. Guillaume d'Auvergne est un des premiers Latins à prendre conscience des immenses problèmes que posaient aux chrétiens la découverte des métaphysiques grecques et arabes, mais on a l'impression qu'il aborde à son tour ces problèmes avec des techniques qui ne dépassent pas de beaucoup celles dont disposait déjà Abélard : la grammaire et la dialectique. Une étude plus approfondie du *Magisterium divinale* permettra probablement de constater un progrès sous ce rapport. Il s'est instruit en écrivant. Dans ce *De Trinitate*, par lequel débute cette grande œuvre, nous ne l'en trouvons pas moins occupé à construire des engins dialectiques, où l'argumentation porte sur des lettres, substituts de concepts eux-mêmes substitués au réel. Il y a plus. Chez ses prédécesseurs latins du XIIe siècle, la grammaire venait parfois au secours de la logique, et Guillaume n'hésite pas davantage à conclure de la grammaire, c'est-à-dire des propriétés du *nomen*, à ce qu'il y a de plus réel dans le suprême Existant. Car nous le « nommons » l'Être par essence, mais il faut noter que c'est précisément parce qu'il est par essence, que nous pouvons lui donner en toute propriété le nom d'Être. En effet, les noms qui disent l'essence sont les seuls noms proprement dits ; quant aux noms qui disent des accidents, ils ne *nomment* pas à proprement parler, ils *dénomment*. Par exemple, « homme » est un nom, qui nomme quelqu'un, mais « blanc » ne nomme rien ni personne, il ne peut que dénommer[1]. Il en va de même du nom « être », qui n'est vraiment un nom, que parce qu'il se dit de ce dont l'essence même est d'*esse*.

Car c'est bien cette notion si riche de sens que Guillaume pourchasse avec des moyens aussi rudimentaires. Une intuition métaphysique neuve fait éclater les formules grammaticales et dialectiques par lesquelles il tente de la cerner. On n'en peut plus douter, lorsque après avoir établi la nécessité de poser l'*ens secundum essentiam*, il s'efforce, non sans bonheur cette fois, d'en préciser la notion. Repartons en effet de la

(1) *De Trinitate*, cap. II ; t. II, p. 3. J'ignore l'origine de cette distinction, que je n'ai réussi à découvrir, avec ce sens, ni chez Boèce ni chez Priscien.

grammaire. S'il y a quelqu'un dont *ens* se dise selon l'essence ; il faut que le mot *ens*, soit vraiment un « nom ». Ce dont on parle alors est donc l'être véritable, en ce sens que l'être est son essence, sa substance même. Tel est le cas de celui-là seul que, suivant ici l'usage d'Avicenne, Guillaume nomme *Primus*, le Premier, c'est-à-dire Celui dont l'être est tellement lié à son essence que sa non-existence est à la fois impossible et impensable[1]. L'« ontologisme », au sens kantien du terme, refuse ici de se laisser ignorer. Le nom d'« être » a un sens concevable ; pour qu'il soit concevable comme *nomen*, il faut qu'on l'attribue à quelque chose à titre d'essence ; il y a donc quelque chose dont l'essence même est d'être, c'est-à-dire quelque chose qui, non seulement ne peut pas ne pas être, mais ne peut pas même être conçu comme n'étant pas.

Tel est le Premier de Guillaume d'Auvergne, et sa notion s'enrichit immédiatement de celle de l'être-*esse* dont Alfarabi et Avicenne viennent de révéler l'importance. Cet être, dont l'être est inséparable, parce qu'il en est la substance, et dont le non-être est impensable, parce que la substance d'un être en est la vérité, c'est bien l'Exister. Nous avons déjà noté au passage la formule qui définit le Premier comme l'essence qui ne peut être conçue que par l'exister même (*ejus namque essentia nisi per ipsum esse intelligi non potest*), parce qu'elle-même et son exister ne font qu'un (*cum ipsa et ejus esse omnimodo sint una res*). Ajoutons seulement que cette formule engage directement Guillaume sur la voie

(1) « Redeamus ergo, et dicamus, quia postquam ens de quodam dicitur essentialiter, ipsum est proprium nomen ejus, de quo essentialiter dicitur, et proprie nominat ejus essentiam, per quam essentiale est, sive unius, sive multorum communiter. De illo igitur dicitur secundum veritatem, quia secundum essentiam, sive substantiam, quae in unaquaque re veritas ejusdem rei dicitur. Item inseparabile ab eodem ; quoniam de primo dicitur essentialiter, nec actu, nec ratione est separabile ab eodem. Sive enim essentia illius sit de quo dicitur, sive pars essentiae, inseparabile est actu et impossibile est non esse, sed etiam intelligi non esse ». *De Trinitate*, cap. II ; t. II, p. 3. Les moments de cette argumentation grammaticale sont les suivants : 1, *ens* est le nom propre de ce dont il se dit à titre d'essence ; 2, il en signifie donc l'essence même ; 3, comme l'essence d'une chose en est la vérité, *ens*, qui signifie l'essence de cet être, en signifie aussi la vérité ; 4, comme l'essence de la chose en est inséparable, ce que le terme *ens* désigne, est inséparable de l'être par essence ; 5, l'être dont *ens* est le nom propre, est donc tel, non seulement qu'il ne peut pas ne pas exister, mais qu'on ne peut même pas concevoir qu'il n'existe pas. — Cet argument n'est pas, littéralement, celui du *Proslogion*, mais on ne peut contester que leur esprit ne soit apparenté. Il s'agit bien, dans les deux cas de prouver, non seulement que Dieu est, mais que sa non-existence est impensable : « Quod qui bene intelligit, ubique intelligit idipsum sic esse, ub nec cogitatione queat non esse ». S. Anselme, *Proslogion*, cap. IV, *P. L.*, t. 158, col. 229 B. Cf. « Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse » ; *op. cit.*, cap. III ; col. 228 C. — Un peu plus loin (*loc. cit.*, p. 3), Guillaume argumente au nom du principe de contradiction : il est contradictoire de dire que l'Être n'est pas, parce qu'une essence ne peut accueillir son contraire : « qua de causa ens hujusmodi non ens, seu non esse, intelligere etiam impossible est ».

qui conduit au Dieu de saint Thomas d'Aquin, c'est-à-dire non pas au Dieu en qui l'existence découle de l'essence, ou s'y trouve impliquée, mais à celui dont l'essence se confond au contraire avec l'exister et ne se conçoit que par lui. Un Dieu dont l'essence ne peut être conçue que par l'exister, parce que son *essentia* et son *esse* sont identiques à tous égards n'est plus le Dieu de l'essentialisme augustinien, que l'on retrouve à la même époque chez Alexandre de Hales et chez saint Bonaventure[1]. Une nouvelle conception philosophique du Dieu chrétien commence à se constituer sous nos yeux.

Il semble que Guillaume en prenne de plus en plus clairement conscience à mesure que son œuvre se construit. Après avoir prouvé, par la même méthode dialectique des A et des B, que l'on doit arriver à un Premier incausé en remontant la série des causes[2], il procède à le décrire comme l'être absolument simple et dépouillé de tout accident, suprêmement un et séparé dans l'être de tout le reste. C'est enfin pourquoi Celui dont on dit qu'il est l'être par essence, est singulier. « Être » est son nom propre. Ce n'est donc pas sans raison qu'il s'est nommé *Qui est*, parlant à Moïse, et ce témoignage suffit à établir la vérité de ce qui précède. Pareillement, le livre de la *Sagesse* le nomme *Qui est*, et Job lui dit : *Tu enim solus es*. En effet, il est cela seul, de la manière que nous avons dite, car lui seul est par essence. Sans doute, on le nomme souvent « Dieu et maître de l'univers », ou « Dieu et maître des siècles », mais ces expressions nous font plutôt entendre sa louange et sa gloire selon notre manière de connaître et de parler[1].

(1) Voir sur ce point E. Gilson, *Le Thomisme*, 5e édit., Paris, J. Vrin, 1945 ; ch. II, 2.

(2) Parce que, si l'on argumente sur deux termes, A et B, il faut que chacun d'eux existe, pour causer l'autre, avant d'exister comme causé par lui ; et si l'on argumente sur une série plus longue, elle ira à l'infini. Or, une série infinie de termes échappe à la pensée, et l'on ne rejoindra jamais l'explication de la série des causes, qui ne peut être qu'une première cause incausée. Il s'agit donc, dans le cas de la cause comme dans celui de l'être, d'argumenter au nom d'une exigence d'intelligibilité. C'est ce que dit Guillaume lui-même : « Nos autem cum eis qui intellectum, et finitionem, sive fixionem intellectus destruunt, eoque philosophandi viam obstruunt, et scientiae ipsius principium et radicem, quae vere verus est intellectus, destruunt, dum infinita et inintelligibilia ponunt, et ineffabilia, disputationem nullatenus aggrediemur, dimittentos eos ire in adinventionibus suis, videlicet in immensum erroris, et tenebras infinitatis et incertitudinis ponentes. Quare *necessitas intelligendi* (souligné par nous) ponere cogit, videlicet quod est, de quodam dicitur secundum essentiam, et de quodam non secundum essentiam. Similiter et ens. Et faciemus sciri quod omne illud de quo dicitur secundum essentiam est non causatum, causatione formata intellige, quam solam viderunt Philosophi ; non enim viderunt causationem effectivam intimam, de qua aliquid infra loquimur (*sc.* à propos de la Trinité). Haec enim est quam infra describimus, et quoniam de omni creato necesse est ut dicatur non secundum essentiam ». Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, cap. II ; t. II, p. 3.

(3) « Quia igitur de illo dicitur ens per essentiam secundum hanc intentionem, singulare est et proprium nomen ejus quod quaerimus. Hoc igitur non frustra se

Il n'y aurait ici rien de nouveau, si Guillaume se contentait d'alléguer l'Écriture, et notamment l'*Exode*, pour établir que Dieu est l'être, mais on y trouve plus que cela. Lorsque saint Augustin alléguait le *Qui est* de l'*Exode*, c'était pour établir que Dieu est l'*essentia* par excellence, c'est-à-dire l'Éternel[1]. Chez Guillaume, le même texte signifie que Dieu est l'*esse* pris au sens fort d'exister, et en cela, il est un prédécesseur certain de saint Thomas d'Aquin. On a par ailleurs la preuve que saint Thomas a lu Guillaume d'Auvergne[2] ; il ne suffit donc pas de dire que Guillaume a certainement précédé saint Thomas sur cette route, il lui en a peut-être facilité l'accès. Car aucune hésitation n'est possible sur le sens de sa propre doctrine. Bien qu'il soit loin d'avoir compris quel profond remaniement de la théologie tout entière cette notion de Dieu réclamait, et qu'il ait même hésité sur sa formule, ainsi qu'on va le constater, il l'a néanmoins saisie avec force et exprimée en termes tels qu'on ne peut douter que ce soit bien d'elle qu'il entend parler. Il présente l'*ens* comme le nom qui exprime au mieux l'essence divine[3], mais il rappelle aussitôt après que l'*ens* n'a ni quiddité ni définition[4], ce qui semble impliquer

nominavit, Exodi 4 ad Moysem, *qui est*, quod testimonium fieri sufficit ad certitudinem eorum quae diximus. Similiter Sapientiae 13 nominatur, *qui est*, et Job ad ipsum dicit, *tu enim solus es*. Hoc ergo unum est eo modo quo diximus : ipse namque solus est essentialiter. Frequenter autem ipsum Deum et dominum universi, sive Deum et dominum saeculorum : sed ista magis sonant nobis laudem ipsius et gloriam ex ipso nostro usu loquendi et intelligendi ». *De Trinitate*, cap. IV ; t. II, p. 5. — Le premier des textes allégués par Guillaume est bien connu ; il ne se trouve pas dans *Exod.*, IV, mais dans *Exod.*, III, 14 : « Dixit Deus ad Moysen : *Ego sum qui sum*. Ait : sic dices filiis Israël : Qui est, misit me ad vos ». Le deuxième se lit dans *Sagesse*, XIII, 1 : « Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex ». Le troisième se trouve dans *Job*, XIV, 4 : « Quis potest facere mundum de immundo semine ? Nonne tu, qui solus es ». De ces trois textes, saint Thomas ne retiendra que le premier dans *Contra Gentiles*, I, 22. Cf. *Sum. theol.*, P. I, q. 13, art. 11 ; *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, art. 1, *Contra* (noter, dans la Solution, l'appel à Avicenne) ; *De potentia*, q. VII, art. 5, ad 1, et q. 10, art. 1, ad 9m ; *In Dionys. de Divinis Nominibus*, cap. V, lect. 1, éd. Mandonnet, *Opuscula*, t. II, p. 489.

(1) Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e éd., Paris, J. Vrin, 1943, pp. 27-28.

(2) Cf. E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. I (1926), pp. 59-64.

(3) « Ens vero adeo declarat ejus essentiam, ut ipse per ipsum innotescere voluerit filiis Israël, quo uno noto nota sint omnia quaecumque de essentia ipsius dici possunt ». Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, cap. IV ; t. II, p. 5.

(4) « Item non habet (*sc.* ens) quidditatem, nec difinitionem ; omne namque difinibile et quocumque modo explicabile aliquo modo resolubile est et vestitum ; per viam igitur intellectus non est natum cognosci, nisi per se ; per viam autem sensus cognoscitur utcumque ex testimonio sensibilium. Ergo ipsum per se impressum est intellectui nostro inquantum ens, inquantum autem Deus et Dominus, non est ex

nécessairement dans sa pensée, que sinon comme Dieu, du moins comme Être, le Premier n'en a pas non plus. S'il n'a pas de quiddité, comment aurait-il une essence ? Mais c'est précisément qu'il est, comme Guillaume nous l'a dit dès sa première et décisive formule, celui dont l'essence se réduit à son existence : *ens cujus essentia est ei esse, et cujus essentiam praedicamus cum dicimus, est ; ita ut ipsum et ejus esse quod assignamus cum dicimus, est, sint res una per omnem modum.*

Telle étant la place qu'occupe l'exister dans notre notion de Dieu, quelle place occupera-t-elle dans notre notion de l'être fini et créé ? Ce deuxième problème a été examiné de beaucoup plus près que le premier, mais il ne sera pas inutile de le reprendre, c'est-à-dire de reprendre l'analyse des textes sur lesquels repose la solution qu'on en a proposée. On semble en effet s'accorder pour admettre que, comme le disait St. Schindele, « Guillaume d'Auvergne est un des premiers scolastiques à enseigner la distinction réelle d'essence et d'existence », à tel point que sa position serait ici à peine différente (*kaum verschieden*) de celle que la plupart des thomistes devaient adopter plus tard[1]. De son côté, dans l'excellente édition commentée qu'il a donnée du *De ente et essentia* de saint Thomas, le P. Roland-Gosselin déclarait : « La distinction réelle entre l'essence et l'existence est clairement enseignée par Guillaume d'Auvergne. Jusqu'à plus ample informé, c'est lui qui inaugure cette doctrine dans la théologie latine. Il le fait sous l'influence combinée — très facilement discernable — de Boèce et d'Avicenne, rapprochés l'un de l'autre à la faveur du terme *esse* »[2]. Ces dernières remarques contiennent beaucoup de vrai, et parfaitement exprimé, mais tout ce qu'elles disent est-il vrai, c'est pour nous la question.

Dans un premier texte, après avoir défini, comme nous l'avons vu, l'être « dont l'essence est pour lui d'exister, et dont nous prédiquons l'essence en disant *est*, de sorte que lui-même et son *esse*, que nous assignons en disant *est*, soient une seule et même chose à tous égards »,

primis apprehensionibus, et hic est modus quo errant imperiti intellectu circa ipsum ». *De Trinitate*, cap. IV ; t. II, p. 6. Ce que Guillaume dit ici de l'*ens* rappelle ce qu'Avicenne avait déjà dit de Dieu, d'autant plus que la notion d'*ens* est ici proposée comme notre notion propre de Dieu : « Igitur omne habens quidditatem causatum est, et caetera alia, excepto necesse esse, habent quidditates quae sunt per se possibiles esse, quibus non accedit esse nisi extrinsecus ; primus igitur non habet quidditatem ». AVICENNE, *Metaph.*, tract. VIII, cap. 4 ; éd. *cit.*, f° 99 v b. Peut-être faut-il joindre Guillaume à Avicenne, parmi ceux auxquels fait allusion saint Thomas d'Aquin : « Aliquis enim (*sc.* modus habendi essentiam) est sicut Deus, cujus essentia est ipsummet esse suum ; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum ». *De ente et essentia*, cap. V, init., dans éd. M.-D. Roland-Gosselin, p. 37 et note 1.

(1) St. SCHINDELE, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, p. 23.

(2) M.-D. ROLAND-GOSSELIN, Le *De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin*, p. 160.

Guillaume ajoute : « Mais il y en a un autre, qui se dit par participation, parce que l'être qu'il a n'est d'aucune manière identique à l'essence de la substance même de l'être »[1]. On ne doit pas négliger de noter la force de l'expression. De l'être participé, Guillaume affirme *quod nullo modo est idem cum essentia substantiae entis*. Impossible d'aller plus loin, et l'on affirmerait à bon droit, sur la foi de ce seul texte, que Guillaume a en effet admis la distinction réelle d'essence et d'existence, si l'on ne savait, d'autre part qu'il ne surveille pas toujours sa plume. Doué au plus haut degré de l'imagination des idées, il tend à formuler le plus fortement possible celle qu'il saisit au moment même où il l'exprime. Ici, c'est par opposition au Premier et à l'être par essence qu'il pense l'être second et participé. Puisque le premier être est absolument la même chose que son essence (*res una per omnem modum*), il faut que le second ne le soit pas du tout (*nullo modo est idem*).

Dont acte, mais ceci n'engage pas l'avenir. D'abord, rappelons-le, c'est pour expliquer cette thèse, que Guillaume allègue, premièrement, la *divisio*, proposée par Boèce dans son *De Hebdomadibus*, entre l'être simple, dont le *quod est* est un avec l'*esse*, et l'être composé, où le *quod est* et le *quo est* sont distincts ; puis, deuxièmement, une *ratio* qui semble bien inspirée par Avicenne, puisqu'elle oppose à ce qui possède l'*esse* en vertu de sa substance, ou essence, ce qui ne l'a qu'à titre d'accident[2]. Or il est communément reconnu aujourd'hui, que bien qu'on l'ait utilisée pour la formuler, la distinction boécienne du *quod est* et de l'*esse* n'est pas une distinction d'essence et d'existence au sens thomiste de la formule. En outre, nous avons nous-mêmes constaté, que bien qu'il parle ici de l'existence comme d'un accident, parce que, dans l'être participé, elle est *praeter essentiam*, il dit ailleurs, parlant cette fois de source et non plus en écho d'Avicenne, que l'existence est au-dessus, non seulement de l'accident, mais de la substance même. Tout ce que l'on peut conclure de ce premier texte, c'est donc que Guillaume a dû admettre une certaine distinction entre l'existence participée et son essence, et qu'il doit même y avoir un point de vue d'où cette distinction doit être dite totale, mais rien ne nous dit encore s'il la conçoit comme Boèce, ou comme Avicenne, ou d'une troisième manière, qu'il n'a pas définie jusqu'ici, et qui annoncerait la distinction, dite « réelle », de saint Thomas d'Aquin.

Il est vrai qu'on pourrait simplifier le problème en supprimant un de ses termes. Admettant, comme on semble s'y accorder, que Guillaume

(1) GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Trinitate*, cap. I ; t. II, p. 1 : « Aliud vero dicitur (*sc.* ens) participatione in habendo, scilicet quod nullo modo est idem cum essentia ipsius substantiae entis ».

(2) Voir le texte reproduit plus haut, p. 59, note 1.

dépasse ici Boèce en donnant à l'*esse-quo est* de ce dernier le sens nouveau d'« exister », on a soutenu qu'il rejoignait directement saint Thomas en faisant de l'exister participé un accident de l'essence. Schindele a soutenu que, pour saint Thomas lui-même, l'exister n'était qu'un accident. D'abord, si c'était exact, il faudrait conclure de là que saint Thomas retarde sur Guillaume, puisque, une fois au moins, celui-ci a formellement déclaré que l'*esse* est supérieur à la substance aussi bien qu'à l'accident. Mais les textes de saint Thomas allégués par Schindele ne disent pas ce qu'il leur fait dire. Saint Thomas distingue en effet deux sens du terme « accident ». En un sens large, et impropre, *accidens* désigne tout ce qui ne fait pas partie de l'essence, mais s'y ajoute à un titre quelconque : en ce sens, si l'on veut, on peut dire que l'exister du participé est un accident ; mais au sens propre, l'exister n'est pas un accident (*et sic proprie loquendo, non est accidens*), parce qu'il est l'acte de la forme même, et que la perfection ultime d'un être n'en est pas un accident[1]. Rien de plus net que la position de saint Thomas sur ce point. Soit qu'il ait accepté la distinction au sens de Boèce, ce qu'à notre connaissance nul ne soutient, soit qu'il l'ait admise au sens d'Avicenne, ce qui se heurterait à son refus de tenir l'exister pour un simple accident, la distinction proposée par Guillaume ne serait pas celle qu'admettra saint Thomas d'Aquin.

(1) Cf. St. SCHINDELE, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, p. 23, note 3, qui renvoie à deux textes de saint Thomas : *Quodlib.* XII, q. V, art. 5, et *Quodlib.* II, art. III, ad 2m. Le premier de ces textes est une synthèse si parfaite de la doctrine thomiste sur ce point, que nous nous permettons, malgré sa longueur, de le reproduire d'abord en entier : « Respondeo dicendum, quod opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum ; quia unum prout convertitur cum ente, signat substantiam rei, et similiter ipsum ens ; sed unum prout est principium numeri, signat accidens. Sciendum ergo, quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu, quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se ; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse ; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu ; et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cujuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi inquantum participat operationem divinam ; et sic proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae ; et sic est esse in rebus creatis, quia in Deo solo esse est ejus essentia ». S. THOMAS D'AQUIN, *Quodlibetum* XII, qu. V, art. 5. — Voici le second texte : « Ad secundum dicendum, quod esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiae ; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse ». *Quodlib.*, II, art. III, ad 2m. Il serait excessif de s'appuyer sur ces deux concessions au langage, et retirées aussitôt que faites, pour attribuer à saint Thomas cette thèse avicennienne, l'exister est un accident.

Resterait à soutenir qu'il s'accorde pourtant avec saint Thomas, précisément parce qu'il refuse de confondre, avec l'essence participée, cet exister qu'il tient pour être plus qu'un simple accident. Voyons donc ce que lui-même nous en dit, en pesant chacune des formules dont il use, dans les deux textes principaux que l'on a cités pour lui attribuer la distinction réelle d'essence et d'existence.

Voici le premier de ces textes, qui est aussi le plus bref :

Jam ante declaratum est in prima parte primae philosophiae, quia omne hujusmodi causatum est possibile esse per se, et est recipiens esse supra se quod est aliud ab ipso, et propter hoc est in eo potentialiter sive possibiliter, quoniam est ei accidens, hoc est, adveniens ei, et receptum ab ipso supra totam completam essentiam suam. Esse enim omne, quod datur a causa hujusmodi suo causato, separabile est ab illo saltem intellectu, et omne receptum a suo recipiente, et generaliter omne esse, cum fuerit aliud a suo ente, separabile est ab ipso, modo quo diximus. Omne autem a quo ejus esse separabile est, non habet illud nisi possibiliter, sive potentialiter, et ita non habet illud ea necessitate, qua aliquid dicitur necessario esse per se[1].

A première vue, on pourrait difficilement souhaiter une déclaration plus explicite en faveur de la distinction réelle d'essence et d'existence, d'autant plus que le texte nous renvoie à la première partie de la Philosophie Première, c'est-à-dire, comme l'a justement interprété le P. Roland-Gosselin[2], au *De Trinitate* de Guillaume, qui contient en effet plusieurs textes en ce sens. Qu'il s'agisse ici d'une doctrine directement inspirée par celle d'Avicenne, on n'en saurait douter, et P. Duhem l'a soutenu à bon droit[3]. Comme chez Avicenne, le domaine de l'être se divise ici en deux, celui de l'être nécessaire et celui de l'être possible. L'être nécessaire est celui dont l'existence est inséparable ; quant à l'être possible, il reçoit sur soi un *esse* qui est « autre que lui » (*aliud ab ipso*), à l'égard duquel il est en puissance, et qui s'ajoute à son essence complète comme un accident.

La précision même avec laquelle s'exprime ici Guillaume invite à se demander s'il est bien « l'introducteur dans la Scholastique latine » de la distinction entre l'essence et l'existence posée par le néoplatonisme arabe[4], ou plutôt, s'il l'est, en quel sens il l'est. Car on oublie généralement que le problème n'est pas simple, mais double. Tel que Guillaume le pose ici, il revient à distinguer de l'Être incausé parce que nécessaire, l'être dont l'existence vient d'une cause extérieure à lui. Tout indique

(1) GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Universo*, Ia-Iae, c. 3 ; éd. cit., t. I, p. 594.

(2) P. Duhem a pensé que ces mots renvoyaient à une *Métaphysique* de Guillaume dont le texte serait aujourd'hui perdu (*Le système du monde*, t. V, p. 282). En sens contraire, et avec raison, M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le De ente et essentia*, p. 160, note 2.

(3) P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 1917 ; t. V, pp. 282-283.

(4) P. DUHEM, *ibid.*

que la question se réduit strictement à ce point, et c'est par rapport à la question ainsi posée que les termes dont use Guillaume prennent leur sens exact. Dans l'être causé, en effet, l'existence est reçue d'ailleurs, et c'est à ce titre qu'elle y est, non pas nécessaire, mais possible. C'est également à ce titre, et dans ces limites, qu'elle y est comme accident, c'est-à-dire, exactement, comme adventice (*accidens, hoc est, adveniens ei*) ou surajoutée à l'essence complète en elle-même. En d'autres termes, la distinction d'essence et d'existence dont il est ici question, exprime simplement le fait que, dans l'être créé, l'essence n'existe qu'en vertu de l'existence que son créateur lui confère. Nous sommes donc assurés dès à présent, que Guillaume a soutenu au moins cette première distinction d'essence et d'existence, qu'Albert le Grand et la plupart de ses successeurs ont pareillement soutenue après lui.

On ne voit d'ailleurs pas comment un théologien chrétien pourrait l'éviter, car elle traduit simplement, en langage technique, le rapport de la créature, dont l'existence n'est que possible, au Créateur qui la fait exister. On s'est peut-être trop hâté de conclure en rencontrant cette doctrine, que ceux qui l'admettaient enseignaient *ipso facto* la distinction d'essence et d'existence au sens thomiste de la formule. La différence est telle, que beaucoup de ceux qui admettront la distinction d'essence et d'existence au premier sens, ne l'admettront pas au second. Il s'agit alors en effet de savoir, non pas si l'essence créée est en puissance à l'égard de l'existence que son créateur lui confère en la créant, ce que tous admettent, mais si, dans la structure métaphysique même de l'être créé, l'existence forme un élément distinct de l'essence, ce que beaucoup nient. Préciser ainsi la question est peut-être le meilleur moyen de distinguer ici l'avicennisme du thomisme. Si saint Thomas refuse que l'exister créé soit un simple accident, ce n'est pas simplement pour dire *plus* qu'Avicenne, c'est pour dire *autre chose*. Ce que se demandent Avicenne et Guillaume, c'est si l'existence est incluse dans l'essence complète du créé : à quoi, bien entendu, ils répondent non, d'où leur conclusion : l'existence du créé lui vient du dehors : *advenit, accidit*, et en ce sens, on ne peut nier que l'existence soit accidentelle à l'essence finie, qu'elle en soit donc un accident. La question posée par saint Thomas est tout autre. Il se demande si *dans l'être déjà créé et par conséquent existant*, l'exister reçu est distinct de l'essence. En d'autres termes, il se demande si la composition métaphysique du réel inclut, outre ce terme qu'est l'essence, un autre terme qui est l'exister (*esse*). A la question ainsi posée, saint Thomas, on le sait, répond par l'affirmative. Dire que Guillaume enseigne clairement « la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les créatures », c'est équivalemment soutenir qu'il avait déjà donné à cette question la même réponse. Or il y a des raisons d'en douter.

Reconnaissons d'abord que le langage dont use Guillaume, pris dans sa littéralité même, autoriserait pourtant à soutenir cette thèse. Il dit en effet que l'être possible, et l'exister qu'il n'a pas par essence, sont réellement deux (*duo sunt revera*) ; que l'un survient à l'autre et ne rentre pas dans sa quiddité ; bref, que l'être de ce genre se compose de sa possibilité et de son exister, et s'y résout[1]. La formule est irrécusable : *ens igitur secundum hunc modum compositum est et resolubile in suam possibilitatem sive quidditatem et suum esse.* Tout y est : composition (*compositum*), distinction (*resolubile*), caractère réel de ces deux propriétés (*duo sunt revera*), aucune excuse ne reste à qui voudrait tenter de s'en échapper.

Nous ne le tentons pas non plus. Rappelons au contraire qu'il nous semble incontestable, que Guillaume ait enseigné une distinction réelle d'essence et d'existence, mais nous demandons quelle elle est, c'est-à-dire, que distingue-t-il ? Comme on le voit par notre texte, la distinction à laquelle Guillaume pense exprime la relation de l'être participé à l'être par essence. Il conçoit l'essence comme distincte de son existence, *parce qu'elle pourrait ne pas exister*, et c'est en cela même que consiste la distinction telle qu'il la conçoit. C'est ce que suggère d'ailleurs nettement cette clause du texte : « En effet, tout exister donné par une telle cause à son effet, en est séparable, du moins par la pensée (*saltem intellectu* » ; et encore, un peu plus loin : « tout exister qui est autre que son être, en est séparable de la manière susdite (*modo quo diximus*) ». En effet, on peut séparer l'existence de l'être qui la reçoit, en pensant qu'il ne la reçoit pas, ou qu'il aurait pu ne pas la recevoir ; mais il ne suit pas de là que, tandis même qu'il la possède, elle soit réellement distincte de lui. Tout au contraire, la précision que Guillaume apporte à formuler ici sa pensée, n'aurait pas de sens, s'il ne voulait justement éviter par là qu'on imagine l'existence comme distincte de l'essence dans la structure même de l'être actuellement existant. Le possible comme tel se définit pour lui : ce qui ne contient rien qui rende son existence impossible. On n'y trouve donc pas l'existence[2], et par conséquent notre pensée l'en distingue. Voilà ce que dit Guillaume d'Auvergne. Mais que, dans le possible réalisé par sa cause, l'*esse* et

(1) « Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam, tunc ipsum et ejus esse quod non est ei per essentiam, duo sunt revera, et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur secundum hunc modum compositum est et resolubile in suam possibilitatem sive quidditatem et suum esse ». GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Trinitate*, cap. VII ; t. I, p. 8.

(2) « Esse vero potentiale quod quidem in se et per seipsum consideratum invenitur non prohibens suum esse ; verumtamen in hac consideratione nondum invenitur habere esse, sed tamen invenitur prope, ut habeat esse et haec appropinquatio nominatur in eo possibilitas ». *De Trinitate*, cap. VI ; t. I, p. 6.

l'*essentia* restent distincts de manière à former un composé proprement dit, ce texte ne le dit pas, et il suggère plutôt le contraire. On ne saurait donc se fonder sur lui pour attribuer à Guillaume la distinction d'essence et d'existence telle que l'entendra saint Thomas d'Aquin.

C'est pourtant ce que l'on a fait, et il n'est pas sans intérêt de chercher pour quelle raison, parce qu'elle concerne, par delà l'exégèse d'un texte, le fond de la doctrine. « On remarquera », dit le P. Roland-Gosselin commentant ce passage, « la clause *saltem intellectu*, mais aussi le terme qu'elle vient atténuer et qui est *separabile*, et non pas *distinctum*. La même restriction se retrouve IIª P. 2, c. 9, p. 852 a G. Si elle marque peut-être une hésitation dans l'esprit de Guillaume, elle ne parvient pas cependant à diminuer le réalisme de la distinction qu'il affirme si fortement partout ailleurs »[1].

Notre commentateur s'engage ici dans un embarras inextricable, précisément parce qu'il cherche à trouver déjà chez Guillaume d'Auvergne la distinction réelle de saint Thomas, dans l'essence actualisée par l'*esse*, entre l'essence et l'*esse* qui l'actue. Or, si c'est vraiment de cela que parle Guillaume, il est impossible de soutenir que clause *saltem intellectu* ne diminue pas le réalisme de la distinction qu'on veut lui attribuer. On est alors en effet aux prises avec des textes contradictoires, les uns disant que l'essence et l'*esse* sont *revera duo*, les autres se contentant de dire que l'essence est séparable de son *esse*, *saltem intellectu*. Comment choisir ? En les choisissant tous, comme il se doit ; en renonçant pour cela à poser le problème sur un plan où l'on ne puisse choisir que les uns ou les autres. Un autre plan est précisément celui du rapport de l'essence participée à la cause de son existence. Si l'on interprète les textes de ce point de vue, ils ne trahissent aucune hésitation de la part de Guillaume et tous sont également valides dans leur sens plein. En effet, l'essence créée est réellement distincte de son *esse*, puisqu'elle ne l'a pas d'elle-même, mais de sa cause ; elle en est séparable *actu*, puisqu'elle ne le possédait pas avant que le Premier ne l'eût créée et qu'elle ne le posséderait plus s'il l'anéantissait (c'est pourquoi, pensant à ce problème, Guillaume dit *separabile*, non pas *distinctum*) ; elle en est enfin séparable, *saltem intellectu*, dans l'essence actuellement existante, car nous pouvons concevoir l'essence sans son existence, bien que, en tant qu'actualisée par sa cause, elle n'en soit pas réellement distincte. Que ce soit bien de séparabilité qu'il s'agisse, et non de distinction, on le voit aux termes dont use Guillaume : *ab omni vero possibili, et ab omni eo quod est necesse esse per aliud, est separabile suum esse, aut actu, aut intellectu, sive ratione*[2]. Le problème de la distinction réelle, au sens thomiste, reste

(1) M.-D. Roland-Gosselin, Le *De ente et essentia*, p. 163.
(2) Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, IIª-IIæ, cap. 8 ; t. I, p. 852.

étranger à la perspective de Guillaume d'Auvergne, telle que ce texte nous permet de la définir.

Mais voici un deuxième texte, plus long, où l'on a cru le découvrir :

Ego vero dico, quod ex sermonibus ejus praecedentibus et subsequentibus hunc sermonem, apparet evidenter intentio ipsius (*sc.* Boethii) in eodem sermone ; dicit enim in praecedentibus quia omne simplex, esse suum et id quod est, unum habet. Quod est dicere, quia in vere simplici, de quo ipse loquitur, non est aliud quod est aliquid, et quo est, sive esse ; hujusmodi autem simplex est in ultimitate simplicitatis, sicut patefactum est tibi per me in prima parte istius philosophiae sapientialis, in capitulo scilicet de necesse esse per se : haec igitur declaratio est necessitatis per se apud ipsum, quia unum per omnem modum ipsum est, et suum esse non est separabile ab ipso actu, vel intellectu. Ab omni vero possibili, et ab omni eo quod est necesse esse per aliud, est separabile suum esse, aut actu, aut intellectu, sive ratione. In omni igitur alio est aliud ipsum ens, aliud ejus esse, seu entitas. Et iste est intellectus sapientis illius (*sc.* Boethii) de hoc et hoc. Et omne aliud ens est quodammodo compositum ex eo, quod est, et ex eo, quo est, sive esse suo, sive entitate sua, quemadmodum album est album ex subjecto et albedine ; haec autem conjunctio albi et albedinis non est veri nominis et propria compositio, videlicet per quam aliud novum constituatur. cum manifestum tibi sit ex aliis, quae alibi didicisti, impossibile esse ex substantia et accidente aliquid esse vel fieri. Accidens enim non advenit substantiae ad constituendum novum aliquid, sed magis ad ordinandam, decorandam et perficiendam perfectionibus forinsecis ipsam, cui advenit, substantiam. Non debet igitur conturbare te sermo iste sapientis illius de hoc et de hoc, tanquam per ipsum cogaris confiteri omnem substantiam compositam esse ex materia et forma, sive spiritualis sit illa, sive corporalis. Sollicite autem attendere debes exemplum, quod posui tibi, de albo et albedine. Convenientissimum enim est ad id, de quo agebatur, videlicet de ente creato et entitate, et hoc quoniam esse, sive entitas, unicuique accidit et advenit praeter completam ejus substantiam et rationem, praeterquam primo principio, cui soli essentiale est, et unum cum eo in ultimitate unitatis[1].

On ne peut pas souhaiter texte plus riche et plus précis. P. Duhem, qui l'a déjà traduit et examiné de près, a établi sans conteste qu'il implique le mélange de la doctrine de Boèce sur la distinction du *quod est* et de l'*esse* avec celle d'Avicenne sur l'accidentalité de l'existence. P. Duhem ayant montré, avec une parfaite exactitude, comment ce mélange conduit Guillaume d'Auvergne à traduire la pensée d'Avicenne dans la langue de Boèce, il n'y a pas besoin d'y revenir[2]. En revanche, il importe de se

(1) *Ibid.*, p. 852. Texte commenté par M.-D. Roland-Gosselin, *op. cit.*, pp. 165-166, et par P. Duhem, *op. cit.*, t. V, pp. 300-303.

(2) Voir P. Duhem, *Le système du monde*, t. V, p. 302. Il est tout à fait exact, notamment, que Guillaume donne le même sens, celui d'exister, au terme *esse* dans les formules de Boèce aussi bien que dans celles d'Avicenne et d'Algazel. Les formules de Boèce reçoivent dès lors un sens nouveau, puisque la composition du *quod est* et de l'*esse (quo est)* qu'elles affirment, y devient, ce qu'elle n'était pas chez Boèce lui-même, une composition du *quod est* et de l'exister. D'où cette conclusion de P. Duhem, à laquelle on doit certainement consentir : « Dans la formule de Boèce, l'*id quod est*, c'était l'objet concret, existant dans sa singularité ; l'*esse*, c'était l'essence, entendue au sens de forme spécifique, comme dans la doctrine de Themistius. Dans la formule modifiée, c'est l'*id quod est* qui désigne l'essence au sens de la doctrine d'Avicenne,

demander si, une fois traduite ainsi dans la langue de Boèce, la pensée d'Avicenne a réellement impliqué, pour Guillaume d'Auvergne, la distinction réelle de l'essence et de son exister.

La distinction entre l'être nécessaire par soi et l'être simplement possible, empruntée directement d'Avicenne, ne soulève aucune difficulté. On doit au contraire peser avec soin la description de l'être possible que nous avons déjà rappelée[1] : dans tout ce qui est possible et dans tout ce qui est nécessaire par autrui, son exister est séparable, soit en fait, soit par l'intellect ou la raison. Ce à quoi pense exactement Guillaume, c'est donc bien à la séparabilité de l'existence, non pas à sa distinction. Or les deux cas sont très différents. On peut soutenir que l'essence et l'existence sont séparables, mais non pas distinctes tandis qu'elles sont unies, ou, inversement, que l'essence et l'existence sont réellement distinctes dans leur union même, et néanmoins, comme saint Thomas le soutiendra de l'âme immortelle, inséparables de plein droit. Non seulement ce texte ne nous autorise pas à prêter la distinction réelle à Guillaume d'Auvergne, mais il nous met plutôt en garde contre cette attribution.

La suite du texte apporte d'ailleurs à cet égard des précisions qui, si délicate qu'en soit l'interprétation, ne laissent du moins aucun doute sur le sens où Guillaume lui-même entendait ce problème. Après avoir rappelé que, selon Boèce, tout être composé est *hoc et hoc*, ceci et cela, c'est-à-dire *quod est* et *quo est*, essence et existence[2], il ajoute aussitôt que le rapport de l'essence à l'existence dans l'existant est le même que celui de la blancheur au sujet dans un être blanc. Sur quoi il précise qu'il ne s'agit donc pas là d'une composition au sens propre du terme. En effet, dans toute composition digne de ce nom, l'union des composants a pour résultat un être nouveau, qui est le composé. Or l'union de l'accident à la substance ne produit pas ce résultat. L'accident ne s'ajoute pas à la substance pour constituer avec elle quelque chose de nouveau, mais plutôt, précise Guillaume, pour conférer à la substance qui le reçoit (*cui advenit*) un ordre, une beauté et des perfections qui lui sont étran-

tandis que l'*id quo est* désigne l'existence telle que la conçoit cette même doctrine. On voit que le rôle même des termes a été, pour ainsi dire, interverti » (*op. cit.*, pp. 302-303). On ne pouvait mieux dire.

(1) Cf. p. 84.

(2) Il est intéressant de noter ici, au point de vue du lexique personnel de Guillaume, que les termes de *quo est*, *esse* et *entitas* sont pour lui synonymes et peuvent être pris tous les trois au sens d'exister. En revanche, de même qu'*entitas* peut signifier l'existence, comme c'est le cas dans le texte que nous commentons, *esse* peut signifier l'essence, comme on le voit au texte cité p. 59, note 1. Le contexte seul permet donc de savoir en quel sens *esse* doit être pris.

gères (*forinsecis*). Il ne s'agit donc pas ici d'une composition comme serait celle de la matière et de la forme dans la substance même. Guillaume nie expressément que la thèse de Boèce (toute substance composée est *hoc et hoc*) oblige à admettre celle de Gebirol (toute substance, même spirituelle est composée de matière et de forme). Il conclut enfin, en précisant que l'exemple de l'être blanc et de la blancheur convient parfaitement pour exprimer le rapport de l'être créé à son existence, puisque l'existence s'y ajoute à la substance déjà complète en elle-même et dans sa notion. Nous exceptons toujours, comme il va de soi, le cas de Dieu, en qui seul l'existence est essentielle et une avec lui au suprême degré d'unité.

Tout nous autorise ici à prendre littéralement l'exemple de la blancheur et de l'être blanc, ou plutôt Guillaume lui-même nous y oblige, puisqu'il en garantit l'adaptation parfaite à son propos. Mais cela même nous invite à douter que le problème de la distinction d'essence et d'existence dans l'être actuellement existant, soit vraiment celui auquel pense Guillaume d'Auvergne. Ce qu'il affirme une fois de plus, pensant en termes de séparabilité, non de distinction, c'est que l'existence échoit à la substance créée pour ainsi dire du dehors, comme étrangère à sa notion complète, et par conséquent à titre d'accident ; mais lui-même précise qu'il ne résulte pas de là une composition véritable, c'est-à-dire constituant un *tertium quid* nouveau. Comparer cette position à celle de saint Thomas est une opération délicate et pleine de risques, parce que saint Thomas lui-même a refusé de faire de l'*esse* un accident. Toute correspondance exacte entre les deux doctrines fait donc inévitablement défaut. On peut assurément recourir aux commentateurs de saint Thomas, mais qui nous garantira qu'ils expriment fidèlement sa pensée ? Reste donc à procéder pas à pas, en pleine conscience des risques encourus.

On peut d'abord admettre que, pour saint Thomas comme pour Guillaume, la composition de substance et d'accident n'engendre pas un être nouveau, qui serait le composé des deux. L'union de la matière et de la forme engendre la substance, qui est bien un *unum per se*, mais l'union de la substance et de l'accident ne produit pas un troisième être, elle ne produit qu'une nouvelle qualification du même être, un *unum per accidens*. On doit en outre admettre que, pour cette même raison, la composition de substance et d'accident n'est pas *veri nominis*, au sens précis que Guillaume donne à cette formule, et qu'elle ne l'est ni pour Guillaume ni pour saint Thomas d'Aquin. Peut-être faut-il aller encore plus loin, car dans une doctrine comme celle de saint Thomas d'Aquin, où l'*esse* de l'accident est d'*inesse*, on ne voit pas bien comment, tout séparable qu'il soit de la substance, l'accident s'en distinguerait réellement tandis qu'il y est effectivement uni. Comme le dit saint Thomas lui-même, *homo et albus sunt idem subjecto, at differunt ratione : alia*

enim est ratio hominis et alia ratio albi[1]. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il ne semble pas que la pensée de Guillaume et celle de saint Thomas diffèrent profondément touchant le rapport de la substance à l'accident.

La difficulté commence, par contre, dès qu'on veut transposer la doctrine de l'accident en termes d'existence. D'abord, chez saint Thomas, s'il reste vrai de dire, avec Guillaume, que l'union de l'essence et de l'existence ne constitue pas un *unum tertium per se*, il faut ajouter, puisque l'existence n'y est plus tenue pour un accident, qu'elle ne constitue pas non plus avec l'essence un *ens per accidens*. L'essence s'unit *per se* avec l'existence, sans pourtant constituer avec elle un *unum tertium per se*[2]. Cette première différence en entraîne une deuxième. Guillaume n'estime pas que la composition de substance et d'accident soit une *composition veri nominis*, ce qui ne l'empêche pas de soutenir qu'il en va de même de la composition d'essence et d'existence. C'est donc que, pour lui, cette dernière n'est pas non plus une véritable composition. Or chacun sait qu'il en va autrement chez saint Thomas qui, même s'il ne dit généralement pas que l'essence et l'existence sont « réellement » distinctes, dit toujours de l'existence, sans aucune restriction, qu'elle entre en composition avec l'essence : *faciens compositionem cum essentia*[3]. Tout ce que l'on peut dire, avec Cajetan, c'est que, précisément parce qu'il ne résulte pas de cette composition un *unum tertium*, elle n'est pas exactement une composition d'essence et d'existence, mais de l'essence *avec* l'existence[4]. Admettons-le ; ce n'en est pas moins là une composition véritable. Or telle est la composition, telle est la distinction. Si la composition d'essence et d'exister n'est pas chez Guillaume une composition véritable, la distinction d'essence et d'existence ne l'est pas non plus, mais comme la composition d'essence et d'existence est chez saint Thomas une composition véritable, la distinction d'essence et d'existence l'est également

Il est donc impossible d'obtenir ici une coïncidence quelconque des deux doctrines, pour cette raison fondamentale, que Guillaume n'ayant jamais dépassé le plan de l'accidentalité de l'existence, il n'a jamais pu la distinguer de l'essence qu'à titre d'accident, alors qu'elle s'en distingue tout autrement chez saint Thomas d'Aquin. On peut encore exprimer la même conclusion sous une autre forme. Saint Thomas connaît trois sortes de compositions : celle du type matière et forme,

(1) S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 13, 12, ad *Resp.*

(2) C'est du moins ainsi que l'entend Cajetan, avec raison nous semble-t-il, dans son *In de Ente et Essentia*, cap. V, art. 90 ; éd. M.-H. Laurent, Turin, 1934 ; p. 143, *Septimo*.

(3) S. Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, cap. V ; éd. M.-D. Roland-Gosselin, p. 34, l. 8-9.

(4) Cajetan, *loc. cit.*, p. 143, *Octavo*.

d'où résulte un *unum tertium per se* ; celle du type substance et accident, d'où résulte un *unum per accidens*[1], et celle de l'essence avec l'existence, dont ne résulte ni un *unum tertium per se* ni un *unum per accidens*. Or, si l'on assimile l'existence à l'accident, comme le veut ici Guillaume, on se condamne à faire de l'existant un *unum per accidens*, ce qui, en bonne doctrine thomiste, est absurde, puisque l'acte qui confère à l'être son actualité plénière le rabaisserait alors au plan de l'accident. La composition d'essence et d'existence, ou la distinction corrélative, ne peuvent être les mêmes, dans deux doctrines où les rapports de l'existence à l'essence sont si profondément différents[2].

(1) Notre interprétation suppose une interprétation définie du rapport de l'accident à la substance chez saint Thomas. Nous ne saurions l'établir ici, mais nous devons au moins la préciser. On peut admettre que saint Thomas identifie l'*esse* de l'accident à celui de la substance (par exemple, A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1931, pp. 89-91) ; on peut également soutenir que saint Thomas lui-même n'a pas conduit cette identification jusqu'au terme (par exemple, J. de Finance, *Être et agir dans la doctrine de saint Thomas*, Paris, Beauchesne, s. d. (1943), pp. 241-242). Certains textes vont en effet dans ce deuxième sens, entre autres le suivant : « Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens ; et tanto uniuscujusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta ». *Cont. Gent.*, IV, 14. Cette indication est développée par Cajetan, *In de ente et essentia*, cap. VII ; éd. M.-H. Laurent, Turin, Marietti, 1934, n. 140, p. 227. Nous ne pensons pourtant pas qu'il faille renoncer à identifier complètement l'*esse* de l'accident à celui de la substance. D'abord, tout lecteur attentif verra de lui-même que ce texte ne s'y oppose pas : l'*esse* de l'accident, qui se surajoute à celui de la substance, ne s'y surajoute que comme causé par lui et en dépendant. En outre, un autre texte de saint Thomas, dont il est superflu de souligner l'importance, nous livre la clef de toutes les formules de ce genre : « Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse ». *Quaest. Quodlib.*, IX, 3, *Resp.* Cet être qu'on leur attribue, quel autre serait-il que celui de la substance même ? En effet, pour l'accident, *esse est inesse ;* mais *inesse* n'est pas n'être rien. Il est littéralement vrai que, par l'accident, la substance s'ajoute l'*esse* même qu'elle lui donne, sans quoi cet accident ne lui ajouterait rien.

(2) La doctrine avicennienne de l'accidentalité de l'*esse* signifie donc avant tout, chez Guillaume d'Auvergne, la contingence radicale de l'être créé. C'est pourquoi, au lieu d'aboutir, comme celle de saint Thomas, à poser l'*esse* comme le cœur même et la perfection propre de l'être, la distinction d'essence et d'existence aboutit chez Guillaume à une curieuse dépréciation de l'*esse*. Il est littéralement exact de dire que, pour lui, l'être fini est faux comme un jeton : « Esse vero falsum quod exterius est tantum ; cum vero interius consideratum fuerit, hoc est in quidditate et ratione essentiae suae, non invenietur in eo esse, sed habens ipsum velut superficie tenus, velut operiens et adumbrans quidditatem ipsius » (*De Trinitate*, cap. VI, t. II, p. 6). Tout se passe, en ce sens, comme s'il n'y avait qu'un *esse*, celui du Dieu : « Exemplum autem hujus est, ut quemadmodum anima est vita corporis, sic omnium esse Deus intelligatur ; sicut separari ab anima mori est ipsi corpori, sic separari a Deo sit rebus destrui. Sicut etiam anima imprimis est vita spirituum, deinde nervorum, carnis et ossium, sic Deus

L'œuvre accomplie sur ce point par Guillaume n'en est pas moins d'une extrême importance historique, à la fois en elle-même et par rapport à ses successeurs. L'un des premiers Latins du XIIIe siècle, et peut-être le premier, il a pris claire conscience de la notion d'existence, qu'Alfarabi et Avicenne avaient nettement dégagée avant lui. Par ce qui ne fut peut-être chez lui qu'un contre sens heureux, et dont la carrière devait être longue, il a transposé la distinction, classique depuis Boèce, du *quod est* et de l'*esse*, en distinction d'essence et d'existence. Appliquant cette distinction au rapport de la créature au créateur, il en a conclu à la séparabilité de l'essence créée et de son existence, d'où suivait nécessairement la thèse de leur composition dans le créé. Cette dernière thèse, fréquemment reprise après lui, ne nous semble pourtant pas correspondre à celle que soutiendra saint Thomas sur la distinction d'essence et d'existence dans la structure métaphysique du concret. Conçue pour exprimer le caractère adventice de l'existence au regard de l'essence créée, elle se contente, chaque fois qu'elle s'exprime avec rigueur, de définir l'existence comme un accident qui survient à l'essence du fait même de la création. Bref, c'est une distinction qui relève surtout de la cosmogonie chez Guillaume, et surtout de l'ontologie, comme on dit depuis Clauberg, chez saint Thomas d'Aquin.

En deux points pourtant, et ce sont ses plus beaux titres de gloire, Guillaume a réalisé, sur le terrain même de l'ontologie, des progrès décisifs. Une seule fois, et comme par une heureuse chance qu'il n'a malheureusement pas exploitée, il a compris que l'existence était d'un ordre supérieur à l'accident, et à la substance même. Toute l'ontologie de saint Thomas était en germe dans cette remarque, mais Guillaume n'a pas su l'y découvrir[1]. Par contre, il a vraiment vu et reconnu, pour

priorum prius esse, deinde per illa aliorum. Et quemadmodum si una anima esset multorum corporum, nihilominus salva esset multitudo corporum, sic una essentia altissima quae Deus est, unum est esse omnium, scilicet quo sunt. Salva tamen est rebus sua essentialis diversitas, quoniam ut diximus, esse quo sunt non est eis essentiale, sed quasi accidit » (*De Trinitate*, cap. VII ; t. II, p. 9). Cette dernière formule est particulièrement instructive. Toute cette doctrine semble avoir influencé Albert le Grand.

(1) Guillaume a pourtant rattaché les notions de puissance active et d'opération, comme le fera saint Thomas, à celle de la fécondité de l'*esse* : « Iterum igitur dicamus quod potentia nominatur principium operationum, et est exuberantia vel radius ipsius esse, de qua exeunt operationes, et hoc alio nomine dicitur virtus, et nominatur potentia agens, sive activa. Per hunc modum diximus in igne esse potentiam calefaciendi, subtilizandi et disgregandi haeterogenea, eo quod de exuberantia et vehementia seu extensione sui esse vel naturae suae, exundat in has operationes super contingentem vel obviantem sibi materiam » (*De Trinitate*, cap. VIII ; t. II, p. 9). Mais cette intuition se fond chez lui avec le thème dionysien et néoplatonicien du *de fluxu entis*, qui ne lui permet pas de se développer dans le sens thomiste. Guillaume voit plutôt un *Esse* unique, dont jaillit un flot d'*esse* participés, avec leurs puissances,

ne jamais l'oublier ensuite, le Dieu du *Qui est* de l'Exode, dont toute l'essence est d'exister. Guillaume est certainement ici un prédécesseur de saint Thomas d'Aquin, peut-être même une source, et quand on pense à la tenace vitalité dont ont fait preuve, même après lui, les théologies de l'essence, on mesure mieux ce qu'une telle décision métaphysique supposait de vigueur d'esprit et d'originalité.

Étienne GILSON.

vertus et opérations, qu'une pluralité radicale d'*esse* dont chacun serait lui-même une source : « viae quaedam et fenestrae mediae naturae sunt, non causae, nisi aliquantulum abusive accepimus nomen causae ». *De Trinitate*, cap. XI ; t. II, p. 16 ; et encore : « Nisi quis dixerit (avec lui-même) naturam esse unicuique rei Imperatoris universalis imperium sive beneplacitum » ; *op. cit.*, cap. XII, p. 16 ; ou enfin : « Quia igitur solus creator solus est in seipso, solus in se copiosus, solus de se et de suo dans, manifestum est quia solus est veri nominis causa » ; *op. cit.*, cap. XII, p. 17. Théologiquement parlant, les deux doctrines sont identiques, étant toutes deux des créationismes : philosophiquement parlant, elles ne le sont pas, car si Guillaume a souvent pressenti ce qu'allait être la *natura* thomiste, avec l'acte d'*esse* qui la parfait, il n'a pas réussi à en dégager complètement la notion.

LA VERTU DE PATIENCE SELON SAINT THOMAS ET SAINT AUGUSTIN

Parmi les nombreux articles dont se compose la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, il en est un qui, à certains égards, se présente sous un aspect quelque peu insolite. On le trouve dans la IIa IIae, q. 136, art. 3 : *Utrum patientia potest haberi sine gratia.* C'est un de ces articles, dont la proportion ne semble pas très élevée, pour lesquels les éditions courantes de la *Somme théologique* ne signalent pas de doublets. On le remarque d'autant plus inévitablement, qu'il est impossible de le lire sans éprouver le désir d'obtenir des renseignements et des éclaircissements complémentaires. Nous verrons tout à l'heure pourquoi. Mais ce n'est pas tout. Non seulement saint Thomas semble n'avoir traité nulle part ailleurs *ex professo* du même problème, mais la patience semble bien être la seule vertu à propos de laquelle il se soit posé cette importante question. De prime abord, on ne voit pas bien pourquoi, et on le regrette d'autant plus, que la discussion parallèle du même problème au sujet d'autres vertus que la patience n'eût pas manqué d'apporter au moins une partie des éclaircissements désirés.

Rappelons d'abord de quelle thèse il s'agit. Saint Thomas se demande si l'on peut avoir la vertu de patience sans la grâce, et sa réponse est négative : *patientia non potest haberi sine auxilio gratiae.* Réponse assez embarrassante, et pour plusieurs raisons. Elle l'est d'abord en elle-même, car on ne peut la prendre au pied de la lettre, sans conclure qu'il n'existe pas de vertu morale naturelle du nom de patience. Elle l'est en outre pour les répercussions qu'une telle réponse peut avoir sur le cas de plusieurs autres vertus. Certaines formules de saint Thomas autorisent à se demander s'il peut exister une vertu morale purement naturelle qui se nommerait l'humilité[1]. Pourquoi ne pas se poser la même question

(1) Sur ces deux vertus et les problèmes qui s'y rattachent, on trouvera quelques indications dans *Le Thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 5e édition, Paris, J. Vrin, 1945, pp. 478-479. Nous voudrions ici compléter ces indications pour ce qui concerne la vertu de patience en particulier. Il est sans doute superflu d'ajouter que nous n'avons aucunement l'ambition de discuter ce problème en lui-même et qu'il ne s'agit ici que de chercher ce qu'en pensait saint Thomas d'Aquin.

au sujet de quelques autres, peut-être même, en dernière analyse, de toutes ? A prendre ainsi le problème, on se trouverait inévitablement conduit à s'interroger sur la possibilité d'une morale purement naturelle dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Il n'entre pas dans nos intentions d'aborder ici des difficultés aussi redoutables. Nous voudrions seulement apporter quelques matériaux pour servir à l'exégèse d'un seul texte, fort modeste d'apparence, mais dont l'interprétation correcte semble de grande importance pour ceux qui voudront s'engager dans ces questions.

Dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, la lettre même de saint Thomas est claire. Toute la difficulté consiste à savoir, non pas ce qu'il a dit, mais quel degré de force il faut attribuer aux formules où s'est déposée sa pensée. S'agit-il de la grâce au sens fort du terme, ou simplement de quelque concours divin ? S'il s'agit de la grâce proprement dite, de la *gratia gratum faciens*, saint Thomas veut-il dire que, sans la grâce sanctifiante, il est impossible d'avoir une patience parfaite, ou veut-il dire simplement que, sans cette même grâce, on ne peut aucunement posséder cette vertu qui se nomme patience ? Selon que l'on interprétera les textes en un sens ou en l'autre, on admettra que cet article de la *Somme* laisse place, sous la vertu surnaturelle de patience qu'elle décrit, à une vertu purement naturelle de patience, inférieure à la première, mais réelle en son ordre propre, ou bien on conclura, au contraire, que là où la grâce sanctifiante n'est pas, la vertu de patience n'est pas.

Pour éclairer la pensée de saint Thomas sur ce point, il est bon de se reporter à un texte de saint Augustin, qui se trouve expressément cité au corps de l'article en question, et que saint Thomas semble avoir eu présent à l'esprit, peut-être même sous les yeux, lorsqu'il rédigea son propre texte. Il s'agit du traité *De patientia*[1], dont la date n'est pas exactement fixée, puisque l'histoire littéraire le situe simplement « avant 418 », mais dont on verra qu'il fut certainement écrit au fort de la campagne antipélagienne de saint Augustin. Composé de vingt-neuf courts chapitres, ce traité n'est lui-même pas très long, et il importe d'en avoir au moins le début présent à l'esprit, pour lui comparer l'article de la *Somme* où saint Thomas l'allègue comme une autorité. Voici donc les idées développées dans les sept premiers chapitres, selon l'ordre même où elles s'y succèdent[2].

(1) Imprimé dans S. Augustini, *Opera omnia*, Migne, *P. L.*, t. 40, col. 611-626.

(2) Voir Portalié, *Augustin (saint)*, dans *Dict. de théologie catholique*, t. I, col. 2313-2314. Rappelons que la table chronologique des écrits de saint Augustin dressée par le P. Portalié, S. J., a d'abord été soumise par lui au P. Odilo Rottmanner, auteur d'un travail bref, mais dense, resté classique, sur la doctrine de la grâce chez saint Augustin. Dans sa revue générale des œuvres d'Augustin, col. 2304, n° 99, le P. Portalié

La vertu de patience est un si grand don de Dieu, qu'on l'attribue à Dieu même qui nous la donne. On dit que Dieu attend avec patience que les méchants se corrigent. Mais quelle est cette patience de Dieu, qui pourrait l'expliquer ? Elle est ineffable, puisque Dieu est impassible. Dieu est « patiens sine ulla passione ». Tournons-nous donc vers la patience humaine, que nous pouvons comprendre et posséder, pour dire brièvement ce qu'elle est (ch. I).

La patience humaine digne du nom de vertu est celle « qua aequo animo mala toleramus, ne animo iniquo bona deseramus, per quae ad meliora perveniamus » (ch. II). En refusant de supporter certains maux, les impatients ne se délivrent donc pas des maux, ils s'en imposent de plus graves encore. Les patients, au contraire, qui aiment mieux souffrir le mal sans le commettre que le commettre sans le souffrir, allègent par la patience le mal qu'ils supportent et évitent le mal plus grave où ils se plongeraient par impatience. Pour ne pas céder à des maux temporels et courts, ils ne perdent pas les biens qui sont grands et éternels. Comme dit en effet l'Apôtre (*Rom.*, VIII, 18) : *Non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis*. Et encore (*II Cor.*, IV, 17) : *Quod est temporale et leve tribulationis nostrae, in incredibilem modum aeternum gloriae pondus operatur nobis* (ch. II).

Les hommes sont capables de s'imposer de durs travaux et de supporter des souffrances sans nombre, pour satisfaire leur amour de la gloire, de l'argent, ou des plaisirs. Ils le font, « non inevitabili necessitate, sed culpabili voluntate ». On peut dire que ce sont là *licitae quodam modo... insaniae* (ch. III). Pourvu qu'on les satisfasse sans commettre de crimes, l'avarice, l'ambition, la luxure, la passion du jeu, tous ces appétits que les hommes travaillent à satisfaire au prix d'efforts qui exigent une patience immense, sont considérés comme licites et permis par les lois (ch. IV). Allons plus loin. Les hommes endurent parfois les pires souffrances pour des crimes patents et non pour les

signale ainsi cet écrit : « Le *De patientia, P. L.*, t. XL, col. 611-626, est proprement un sermon prononcé avant 418. Cf. *Epist.*, CCXXXI, n. 7. L'idée mère est que la patience des justes et des vrais martyrs est un don de la grâce, n. 12-26 ». Le *De patientia* est, en effet, rédigé sous une forme qui rappelle parfois celle des sermons (« Intueamur ergo, charissimi.... », *P. L.*, t. 40, col. 612), mais qui pourrait être aussi bien une sorte d'épître, et que, en tout cas, dans la lettre à laquelle renvoie le P. Portalié, saint Augustin lui-même a compté parmi plusieurs *libros* envoyés par lui à Darius : *Ep. cit.*, n. 7 ; *P. L.*, t. 33, col. 1020 : « Misi et alios libros quos non petisti, ne hoc tantum modo facerem quod petisti ; de Fide rerum quae non videntur, de *Patientia*, de Continentia, de Providentia, et unum grandem de Fide et Spe et Charitate ». Quelle qu'ait été la destination primitive de cet écrit, on ne trahit donc pas les intentions d'Augustin en en parlant comme d'un traite.

punir, mais bien pour les perpétrer. Voyez ce qu'écrivent les auteurs profanes de l'endurance incroyable de Catilina, ce meurtrier de sa patrie[1]. Et les nuits que passent les larrons en embuscade pour détrousser les voyageurs ; les souffrances qu'ils s'infligent mutuellement pour s'endurcir à la douleur : les juges ne leur imposent guère de supplices plus cruels, que ceux auxquels leurs compagnons les soumettent pour s'assurer que la torture judiciaire ne leur arrachera nul aveu compromettant. Patience plus admirable que louable ; ou plutôt, patience ni louable ni admirable, puisque ce n'est pas du tout de la patience, mais de l'endurance, de la dureté : « Et tamen in his omnibus miranda est potius quam laudanda patientia : immo nec miranda nec laudanda, quae nulla est ; sed miranda duritia, neganda patientia ». Et saint Augustin précise : « Patientia comes est sapientiae, non famula concupiscentiae : patientia amica est bonae conscientiae, non inimica innocentiae » (ch. V).

Pour savoir si celui qui souffre patiemment est vraiment patient, que faut-il faire ? Chercher pour quelle cause il supporte le mal : « patientiam ... non ostendit nisi causa patiendi ». La cause est-elle bonne, c'est de la vraie patience. Si la cause est mauvaise, on se trompe grandement en lui donnant ce nom. Tous ceux qui savent participent à la science, mais tous ceux qui pâtissent ne participent pas à la patience (ch. VI). — Il y a pourtant une chose que cette endurance coupable peut nous enseigner : en voyant ce que l'homme peut supporter pour ses plaisirs, pour des crimes ou pour sauver sa vie temporelle, pensons à ce qu'il vaut la peine de supporter en vue du bonheur assuré de la vie éternelle. Pour prendre en exemple un cas légitime : si l'on accepte de souffrir aux mains du chirurgien pour sauver sa vie, que ne doit-on pas accepter de souffrir d'ennemis quelconques pour sauver son âme et son corps de l'enfer ? (ch. VII).

A partir de ce point, le problème posé par Augustin peut être considéré comme résolu. Posée d'entrée de jeu sur le plan proprement religieux du salut, comme le prouvent les deux citations de saint Paul qui terminent le ch. II (*Rom.*, VIII, 18 et *II Cor.*, 4, 17 , la question ne peut recevoir sa réponse que sur le même plan. Il s'agit immédiatement de définir et de décrire, sous le nom de patience, cette vertu déterminée qui consiste à souffrir le mal en cette vie pour obtenir la gloire éternelle dans l'autre. Elle se distingue donc radicalement de cette capacité d'endurer la souffrance, qui n'a d'autre raison que la poursuite de biens temporels. Que les fins de cette endurance soient criminelles, ou même licites, elle-même n'est nullement une patience. Augustin le dit

(1) Salluste, *De conjuratione Catilinae*, cap. V ; éd. B. Ornstein et J. Roman, Paris, Les Belles-Lettres, 1924, p. 5. Salluste décrit ainsi Catilina : « Corpus patiens inediae, algoris, vigiliae supra quam cuiquam credibile est ».

en propres termes : comment admirer ou louer cette patience, puisqu'elle n'en est pas une ? Comme patience, *nulla est*. Si on l'admire, ce n'est pas de la patience, c'est autre chose qu'on admire : *miranda duritia, neganda patientia*.

Il semble donc impossible de soutenir qu'Augustin ait reconnu deux vertus de patience, l'une naturelle, l'autre surnaturelle. Ce que l'on pourrait être tenté de nommer patience naturelle se décompose pour lui en deux : la résistance à la douleur dont font preuve les « stulti... homines propter adipiscenda vana », et celle des « maligni homines propter ... scelera perpetranda »[1]. Dans aucun de ces deux cas il ne s'agit de patience. La patience type, c'est l'endurance des martyrs, car ils souffrent, « sicut a Domino definitum est, *propter justitiam* » (Matt. 5, 10). Ou encore, c'est celle de Job, mais elle n'a rien de commun avec le geste de certains Donatistes qui, se sachant traqués par les Chrétiens, se donnent la mort. La cause de leur acte est mauvaise, donc il ne témoigne d'aucune patience. Bien au contraire, c'est d'une « impatiens passio » qu'il s'agit alors[2]. Au fond, puisque la patience est surnaturellement méritoire par définition, le problème se réduit à savoir si la patience vient du seul libre arbitre, auquel cas une patience naturelle serait possible, ou si elle exige la grâce, auquel cas toute patience naturelle est impossible. Posée en ces termes, la question ne peut recevoir de saint Augustin qu'une seule réponse : sans la grâce, pas de patience. Ici, pourtant, sa pensée jusqu'alors si ferme semble hésiter à se formuler nettement. Il importe de noter le fait, parce que saint Thomas n'a peut-être pas été sans s'en apercevoir et qu'il semble avoir transformé lui-même ces hésitations en nuances.

Le fait se produit au ch. XV. Après avoir dit, comme on vient de voir, que l'endurance des maux en vue de fins temporelles n'est *nullement* une patience, Augustin reprend : « Sed *vera patientia quae hujus est nomine digna virtutis*, quaerendum est unde sumatur. Sunt enim qui eam tribuunt viribus voluntatis humanae, non quas habent *ex divino adjutorio*, sed quas ex libero arbitrio »[3] Il y a là matière à deux hésitations de la part du lecteur. Concernant la patience elle-même, nous donne-t-on encore à choisir entre *patientia* et *duritia* (qui n'est qu'un néant de patience, une *impatiens passio*), ou entre une *vera patientia* d'une part, et, d'autre part, une *patientia non vera*, qui serait peut-être moins un néant de patience, ou une impatience, qu'une patience imparfaite et incomplètement digne de son nom ? Concernant la *divinum adjutorium*, s'agit-il de la grâce surnaturelle proprement dite, ou de ce concours

(1) S. Augustin, *De patientia*, X, 8 ; col. 615.
(2) S. Augustin, *De patientia*, XIII, 10 ; col. 617.
(3) S. Augustin, *De patientia*, XV, 12 ; col. 617.

général de Dieu à la nature que saint Augustin nomme aussi grâce, et auquel saint Thomas lui-même ne refuse pas ce nom ?[1] Sont-ce des flottements dans la pensée ou de simples flottements d'expression ?

Au sujet de la patience elle-même, il n'est guère possible d'hésiter. Plus on avance dans la lecture du texte, mieux on voit qu'Augustin ne retire rien de ce qu'il a avancé. Il n'y a qu'une seule patience, la vraie. S'il parle plus loin d'une « fausse patience », c'est précisément pour dire qu'elle est sans rapports avec la vraie. La « fausse patience » n'est pas une vertu imparfaite, où l'on pourrait voir une inchoation ou une préfiguration naturelle de la vraie patience, qui vient de la grâce. Elle est exactement le contraire d'une vertu. Croire que l'on peut acquérir et posséder la patience par les seules forces du libre arbitre, c'est orgueil pur et simple, et l'on ne voit pas comment l'orgueil pourrait être, en un sens et à un degré quelconques, source de vertu. Augustin montre d'ailleurs quel sens précis il attribue à cette formule, dans la comparaison qu'il établit entre la fausse patience et la fausse sagesse dont parle l'Épître de saint Jacques, III, 15, : *Non est ista sapientia desursum descendens ; sed terrena, animalis, diabolica*[2]. Si la fausse sagesse est diabolique, et si la fausse patience est à la vraie patience comme la fausse sagesse est à la vraie sagesse, la fausse patience est diabolique. Augustin n'a donc pas changé sa position initiale : il n'y a de patience, que celle qui est une vertu.

Ce point devient d'ailleurs plus manifeste encore, si possible, lorsqu'on cherche à préciser la nature de l'*adjutorium divinum* d'où vient la vraie patience. La source de cette *durities*, que l'on peut nommer encore une contrefaçon de patience, est la convoitise de ce monde : « Cupiditas mundi initium habet ex arbitrio voluntatis, progressum ex jucunditate voluptatis, firmamentum ex vinculo consuetudinis ». La source de la patience est radicalement autre, et surnaturelle : c'est la charité : « *Charitas autem Dei diffusa est in cordibus nostris*, non utique ex nobis, sed *per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (*Rom.*, V, 5). Proinde ab illo est patientia justorum, per quem diffunditur charitas eorum »[3]. L'*adjutorium divinum* est donc la charité du Saint Esprit, c'est-à-dire la grâce surnaturelle. Cette certitude confirme surabondamment l'opposition que nous venons de noter entre la patience et sa contrefaçon mondaine. On ne prépare pas l'une par l'autre, l'autre n'est même pas un

(1) Sur cette grâce générale, chez saint Augustin, voir E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1943, p. 193 ; chez saint Thomas d'Aquin, voir *Sum. theol.*, IIª-IIªᵉ, q. 109, art. 2, *Sed contra.*

(2) S. Augustin, *De patientia*, XV, 12 ; col. 618. Cf. XXIII, 20 ; col. 622.

(3) S. Augustin, *De patientia*, XVII, 14 ; col. 619. Saint Augustin rattachera plus loin ce don divin à l'*electio gratiae*, « id est, electio qua per Dei gratiam homines eliguntur » ; *op. cit.*, XX, 17 ; col. 620.

analogue naturel de ce qu'est l'une dans l'ordre surnaturel ; la patience est une vertu des saints, sa contrefaçon n'est qu'un fruit de la convoitise de ce monde chez les méchants ; plus la charité croit chez les saints, plus aussi croit leur patience, mais l'endurance des pécheurs ne croit en eux qu'à la mesure de leur cupidité : « Itaque illa terrena est, ista coelestis ; illa animalis ista spiritualis ; illa diabolica, ista deifica ». Sur quoi, cédant tout d'un trait à la pente de sa pensée, Augustin conclut : « Et ideo illi falsae patientiae potest sine adjutorio Dei voluntas humana sufficere ; tanto durior, quanto cupidior ; et eo tolerabilius mala sustinens, quo ipsa fit pejor »[1]. S'il est une morale chrétienne qui reconnaisse l'existence d'une vertu naturelle de patience, distincte en son ordre de la vertu surnaturelle de ce nom, ce n'est assurément pas celle qui s'exprime dans le *De patientia* de saint Augustin : « Quis autem hoc dicat Christianus, quod nullus dicere audeat insanus ? »[2].

Telle est la doctrine contenue dans le traité auquel saint Thomas d'Aquin se réfère expressément à deux reprises dans la *Somme théologique*, IIª IIªᵉ, q. 136, a. 3, et dont le texte entier de cet article trahit l'influence. Pour lui, comme pour saint Augustin, le problème central est de savoir si l'on peut avoir la vertu de patience sans la grâce ; comme saint Augustin, il répond non.

1° Trois arguments sont invoqués à l'appui de l'affirmative. Le premier part de ce fait, que certains hommes endurent des maux en vue du mal, et le font de leurs propres forces, sans le secours de la grâce : « dicit enim Augustinus in libro *De patientia*, cap. 3, quod multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea, quae vitiose diligunt »[3]. La citation n'est pas littérale ; elle peut avoir été faite de mémoire ou intentionnellement modifiée pour s'insérer dans un nouveau développement, mais elle est fidèle au texte de saint Augustin. Sur cette donnée, saint Thomas construit cet argument : une créature raisonnable est plus capable d'accomplir ce à quoi la raison l'incline davantage ; or il est plus raisonnable d'endurer des maux en vue d'un bien qu'en vue d'un mal ; puisque Augustin nous dit que certains endurent, sans l'aide de la

(1) S. Augustin, *De patientia*, XVII, 14 ; col. 619.

(2) S. Augustin, *De patientia*, XVIII, 15, col. 619. C'est exactement à notre problème que ce texte s'applique, comme on le voit par la conclusion de ce même chapitre : « Malorum autem concupiscentia, propter quam in eis est falsa patientia, *non est ex patre*, sicut dicit apostolus Joannes (*I Joan*. II, 16), *sed ex mundo est* ». A l'inverse, la patience est un don de Dieu : « sicut charitas sancte amantium, ita patientia pie tolerantium Dei donum est ». C'est ce que dit d'ailleurs l'Écriture, *Philipp*. I, 29 ; S. Augustin, *Op. cit.*, XXVI, 22 ; col. 623.

(3) Cf. S. Augustin, *De patientia*, III, 3 ; col. 612 : « Intueamur ergo, charissimi, quanta in laboribus et doloribus homines dura sustineant, pro rebus quas vitiose diligunt ».

grâce, beaucoup de maux en vue du mal, l'homme est à plus forte raison capable, sans l'aide de la grâce, d'endurer des maux en vue du bien. Et être vraiment patient, c'est cela.

Sous cette forme, l'argument n'appartient qu'à saint Thomas, et l'on en conçoit aisément la raison : il va contre la thèse d'Augustin, qui se met rarement en peine d'imaginer des justifications dialectiques possibles en faveur de ses adversaires. Par contre, la réponse est intimemnt apparentée à la théologie augustinienne : « Dans la nature humaine, si elle était intacte, l'inclination de la raison prévaudrait ; mais, dans la nature corrompue, ce qui prévaut est l'inclination de la concupiscence, qui domine dans l'homme ; et, à cause de cela, l'homme est plus enclin à supporter des maux en vue de biens où la concupiscence trouve sa délectation présente, que de supporter des maux en vue des biens à venir que la raison conseille de désirer, ce qui néanmoins appartient à la vraie patience ». Réponse remarquable en ceci, qu'elle ne laisse en rien prévoir la possibilité d'une vertu de patience accessible à l'homme déchu sans la grâce. La concupiscence s'y oppose. Sans la grâce, rien de ce que peut spontanément désirer l'homme en état de nature déchue n'est un vrai bien ; or la patience consiste à supporter le mal en vue du bien ; donc la patience est impossible sans la grâce. Ici encore la forme est de saint Thomas, mais la pensée est cette fois de saint Augustin, car elle résume toute la doctrine du *De patientia*, XVII, 14 : libre arbitre déchu et concupiscence d'une part, charité surnaturelle et patience d'autre part. Entre ces deux possibilités, il n'y a place pour aucun moyen terme tel qu'une patience qui se passerait de charité : « Quoniam concupiscentia, qua fit ut peccantes omnia pertinaciter patiantur, ex mundo est ; charitas autem, qua fit ut recte viventes omnia fortiter patiantur, ex Deo est »[1]. Une patience, sans la grâce, une impossibilité non moins absolue pour saint Thomas que pour saint Augustin.

2° La deuxième objection procède ainsi : certains, qui ne sont pas en état de grâce, abhorent le mal des vices plus que les maux du corps ; c'est pourquoi, disent les livres, certains païens ont supporté bien des maux pour ne pas trahir leur patrie, ou pour ne pas porter quelque autre atteinte à l'honneur ; il semble donc que l'on puisse avoir la patience sans le secours de la grâce. — Ici, saint Thomas pose un problème spontanément ou délibérément écarté par le *De patientia* de saint Augustin. A l'alternative augustinienne, frappante mais quelque peu sommaire : concupiscence-charité, donc *durities-patientia*, saint Thomas ajoute un troisième terme. Augustin avait opposé à la patience des justes, l'*impatiens passio* des méchants, qui n'endurent les maux qu'en vue d'un mal, ou au mieux, par des *cupiditates licitae legibusque concessae* ; saint

(1) S. Augustin, *De patientia*, XVII, 14 ; col. 619.

Thomas envisage ici le cas des païens qui ont enduré les tourments, ou même la mort, par amour pour leur pays. Excellente occasion, s'il en était une, de distinguer une patience naturelle de la patience surnaturelle. Voici pourtant ce que répond saint Thomas : « Le bien de la vertu politique est commensurable à la nature humaine ; et c'est pourquoi, sans le secours de la grâce sanctifiante (*absque auxilio gratiae gratum facientis*), la volonté humaine peut tendre vers lui, bien que ce ne soit pas sans le secours de la grâce de Dieu ; mais le bien de la grâce est surnaturel ; aussi l'homme ne peut-il tendre vers lui en vertu de sa nature ; *et ideo non est similis ratio*, et, par conséquent, le cas est différent ».

Que de nuances dont le *De patientia* n'avait pas tenu compte ! Il y en a presque trop pour notre désir de clarté. Ici, saint Thomas distingue manifestement deux vertus, à aucune desquelles il ne refuse explicitement le titre de patience, même pas à celle qu'il dit ne pas excéder la nature humaine. De cette patience « naturelle », saint Augustin n'avait rien dit, sinon pour la nier au nom de l'autre, celle qui tend au bien surnaturel et requiert par conséquent la grâce sanctifiante. Il y a donc, selon saint Thomas, une patience accessible à ceux qui ne sont pas en état de grâce. Pourtant, même celle-là requiert une grâce, sur la nature de laquelle saint Thomas ne s'explique pas ici, mais qu'il a définie ailleurs. On sait en effet que, selon lui, dans l'état de nature déchue, l'homme ne peut faire aucun bien, même dans l'ordre de la morale naturelle, sans un secours de Dieu qui guérisse d'abord sa nature. Nous disons, dans l'ordre de la morale, car saint Thomas ne nie pas que, sans grâce, l'homme déchu ne puisse construire des maisons, planter des vignes, *et alia hujusmodi*, mais c'est tout. Pour ce qui relève d'un autre ordre, il répond, dans un *Sed contra* d'autant plus remarquable qu'il se réclame à la fois de saint Paul (*Rom.*, IX 16) et de saint Augustin (*De correptione et gratia*, I, 2), mais dont la rédaction est bien de lui-même : *quod sine gratia nullum prorsus, sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum*[1]. Que peut-on souhaiter de plus net ? Si l'homme ne peut faire aucun bien sans la grâce, comment pense-t-on que, sans grâce, il puisse acquérir une vertu ? C'est donc en parfait accord avec ce principe que, dans la Réponse du même article, saint Thomas précise le double besoin de grâce dont souffre l'homme en état de nature déchue, l'une qui guérit sa nature comme telle, l'autre qui l'habilite aux vertus surnaturelles[2]. Et c'est en parfait accord avec ces deux textes que, dans son article sur la vertu de patience, il affirme que la grâce de Dieu est nécessaire même pour qu'un païen puisse acquérir la vertu naturelle

(1) S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, qu. 109, art. 2, *Sed contra*.

(2) « Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale ; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur,

dont il peut éventuellement faire preuve. Prêter à saint Thomas la doctrine contraire, c'est supposer qu'il ait fini par oublier quelles suites a eues, pour la nature, le péché originel[1].

3° La troisième objection s'appuie sur le fait, que certains hommes acceptent de souffrir durement pour recouvrer la santé ; or le salut de l'âme (*salus animae*) n'est pas moins désirable que la santé du corps (*sanitas corporis*) ; donc, pareillement, un homme peut endurer beaucoup de maux pour le salut de son âme (*pro salute animae*), c'est-à-dire être vraiment patient, et cela sans le secours de la grâce. A quoi saint Thomas répond simplement : « L'endurance des maux que l'on supporte pour la santé du corps, procède de l'amour dont l'homme aime naturellement sa chair ; c'est pourquoi on ne peut raisonner pareillement au sujet de la patience, qui procède de l'amour surnaturel ».

Le problème est cette fois beaucoup plus simple. Il s'agit en effet de savoir si, parce qu'on peut endurer le mal par amour de son corps, on peut, raisonnant *a pari*, endurer le mal pour le salut de son âme, sans grâce. Ici, saint Thomas ne peut répondre que non, l'ordre de la *santé* étant naturel, comme celui du *salut* est surnaturel. Il n'a pas à se demander si même l'endurance du mal en vue de la santé peut ou non requérir

et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium : ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum ». *Loc. cit.*, ad *Resp.*

(1) Reconnaissons que ce n'est pas toujours ainsi qu'on présente la doctrine de saint Thomas sur ce point. Dans l'art. *Grâce* du *Dict. de théologie catholique* (t. VI, col. 1578, 2), J. van der Meersch affirme que « l'homme est donc, même dans l'état actuel du genre humain, physiquement et moralement capable de poser, par les seules forces de sa nature, des actes moralement bons ». Sur quoi il cite, entre autres autorités à l'appui de sa thèse, S. THOMAS, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. 109, a. 2, c'est-à-dire le texte même où nous venons de voir saint Thomas affirmer que *sine gratia nullum prorsus... faciunt homines bonum.* C'est étrange. — De même, dans l'article *Patience* du même dictionnaire (t. XI, col. 2248-2249), E. Vansteenberghe s'appuie sur saint THOMAS, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. 136, a. 3 (l'article même que nous étudions), pour établir qu'il existe une « vertu naturelle » et une « vertu surnaturelle de patience », puis il décrit la deuxième seule comme requérant une grâce (col. 2249 : « on voit que la patience ne peut être pleinement acquise sans le secours de la grâce »). Dans la description de la première, « une vertu naturelle de patience, à laquelle dispose d'ailleurs un tempérament flegmatique », la grâce ne figure aucunement. Elle figure pourtant dans le texte de saint Thomas qu'allègue l'article à l'appui de cette distinction même. Et cela aussi est étrange. On dirait que la nature thomiste, irriguée et fécondée en tous sens, même comme nature, par la grâce divine, tend à se naturaliser sous la plume de nos contemporains. C'est peut-être, une fois de plus, qu'ils pensent abstraitement au lieu de penser le réel concret : nature et naturel d'une part, grâce et surnaturel d'autre part, voilà qui leur semble clair ; mais une grâce pour restaurer l'intégrité de la nature comme nature semble répugner à leur manière habituelle de concevoir. L'historien n'a aucun titre pour juger leur doctrine, il a pourtant le devoir de contester qu'elle puisse se réclamer, comme elle le fait, de l'autorité de saint Thomas d'Aquin.

un secours divin. En tout cas, il ne se l'est pas demandé et toute reconstruction de sa réponse possible à cette question resterait hypothétique. En revanche, c'est un fait qu'il n'oppose pas, dans sa réponse, une patience naturelle à une patience surnaturelle ; il parle de *tolerantia malorum* dans le premier cas, et de *patientia* dans le second seulement[1]. Il suffit de lire soi-même le texte pour y percevoir le mouvement de la pensée, et l'intention qui s'y fait jour de réserver le titre de patience à la vertu qui, avec l'aide nécessaire de la grâce, vise le salut.

4° Ainsi préparés par l'examen des objections et des réponses, nous sommes mieux à même d'interpréter correctement le corps de l'article qu'elles encadrent. Il n'est plus cette fois question de rien d'autre que des maux endurés par un homme qui préfère le bien de la grâce aux biens naturels, ce qui, manifestement, est impossible sans la grâce même. On y remarquera particulièrement la formule dont use saint Thomas au moment de conclure : *patientia, secundum quod est virtus, a caritate causatur*. Prise à la lettre, cette formule a pour conséquence que, sans la charité, et par suite sans la grâce, ce qui reste de la patience n'est plus une vertu. Voici d'ailleurs la démonstration de cette thèse : « Comme le dit Augustin dans son traité *Sur la Patience* (cap. 4) c'est la force des désirs qui permet d'endurer les travaux et les douleurs (*tolerantium laborum et dolorum*), et nul n'accepte spontanément de supporter ce qui le torture, sinon pour ce qui le délecte. La raison en est que, de lui-même, notre esprit abhorre la tristesse et la douleur. Il ne choisirait donc jamais de les supporter pour elles-mêmes, mais seulement en vue d'une fin. Il faut par conséquent que ce bien, à cause duquel on veut souffrir le mal, soit voulu de préférence, et plus aimé que le bien dont la privation cause la douleur que nous supportons patiemment. Or préférer le bien de la grâce à tous les biens naturels, dont la perte peut causer de la douleur, c'est ce qui appartient à la charité, qui aime Dieu par-dessus toutes choses. Il est donc manifeste que la patience, en tant qu'elle est une vertu, est causée par la charité, ainsi que le dit l'*Épître aux Corinthiens* (I, 13,4) : *Charitas patiens est*. Or il est évident que la charité ne peut être possédée que par la grâce, selon cette parole de *Rom.*, V, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*. Il est donc manifeste que la patience ne peut être possédée sans le secours de la grâce (*unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiae*) »[2].

(1) « Ad tertium dicendum, quod tolerantia etiam malorum, quae quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore, quo homo naturaliter diligit suam carnem ; et ideo non est similis ratio de patientia, quae procedit ex amore supernaturali ». S. Thomas d'Aquin, IIa-IIae, q. 136, a. 3, ad 3m.

(2) S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 136, a. 3, Resp.

Il nous est à présent possible de conclure. Dans aucun des textes qui viennent d'être analysés, saint Thomas n'a jamais pris à son compte les expressions, familières à tels qui prétendent pourtant exposer sa doctrine, de « patience naturelle », ou de « vertu naturelle de patience ». Il semble les avoir au contraire évitées de propos délibéré, car s'il parle de « patientia ... sine auxilio gratiae », ou de « vere patientem esse sine auxilio gratiae », c'est précisément dans les objections qu'il réfute, non dans les réfutations qu'il en donne. Dans ces réponses elles-mêmes, il réserve le titre de *vera patientia* à la patience surnaturelle (*ad* 1^m^), ce qui suppose que l'autre soit une fausse patience (et non pas seulement « incomplète », comme on le lui fait dire), c'est-à-dire, ne soit pas une patience. Dans l'*ad 3*^m^, il oppose la *patientia*, vertu surnaturelle, à la simple *tolerantia malorum*, qui est naturelle (*homo* naturaliter *diligit suam carnem*). Dans le corps de l'article, il conclut que l'on ne peut avoir la patience sans le secours de la grâce, ce qui implique que ce que l'on peut avoir d'analogue sans le secours de la grâce ne soit pas de la patience. Telle étant, sur ce point, la terminologie thomiste authentique, il serait sans doute préférable de ne pas introduire, dans l'exposé de sa doctrine, une « vertu naturelle de patience sans la grâce » dont, à notre connaissance, lui-même n'a jamais parlé.

On peut à la vérité soutenir, qu'il serait néanmoins légitime d'en parler, pour désigner ce que saint Thomas lui-même décrit, dans son *ad 2*^m^, comme le pouvoir qu'a la volonté humaine, de tendre, sans le secours de la grâce sanctifiante, vers le bien de la vertu politique (*bonum politicae virtutis commensuratum naturae humanae*). Notons pourtant que, même dans ce texte où il le concède, saint Thomas évite d'assimiler ce pouvoir à la patience : *non est similis ratio*. Il ne s'agit plus de la même chose. Qu'il y ait une vertu politique naturelle, non d'ailleurs sans un secours de grâce, soit, mais une vertu naturelle « de patience », il n'en est pas ici question. La patience n'apparaît donc, qu'au moment où la grâce dont il s'agit vient en l'homme, non plus seulement pour guérir sa nature comme telle, mais pour l'élever à la surnature. Aucune exception, dans la limite de nos textes, ne vient donc infirmer notre conclusion : saint Thomas ne connaît d'autre patience que la vertu surnaturelle de ce nom. Cette conclusion, c'est celle même que la lecture du *De patientia* de saint Augustin, et la fidélité avec laquelle il a suivi son guide, l'ont conduit à adopter. Le *De patientia* est en effet la source certaine de cet article, ou, si l'on préfère, cet article représente l'insertion de la thèse centrale du *De patientia* dans la *Somme* de saint Thomas d'Aquin.

Étienne Gilson.

LE MAGISTÈRE DU PRÉDICATEUR AU XIIIe SIÈCLE

Le sermon est sans doute le genre littéraire le plus abondamment représenté dans la production du XIIIe siècle. Des manuscrits souvent volumineux, en tout cas innombrables, conservent des collections de sermons extrêmement variées, dont l'inventaire est à peine amorcé. Encore tous les sermons qui furent prononcés ne furent-ils pas écrits, et tous ceux qui furent écrits ne nous sont-ils pas parvenus. Ces textes, il est vrai, sont de valeur inégale et ne méritent pas tous d'être lus. Du moins attestent-ils le fait qu'on a beaucoup prêché. Une activité qui occupa une place aussi importante dans la vie du clergé mérite d'être étudiée pour elle-même, indépendamment des œuvres qu'elle a produites. Cette enquête révèlera un des aspects de l'idée qu'on se faisait de l'Église et de son magistère ; elle permettra aussi d'apprécier la valeur des sermons comme témoins de la vie médiévale ; enfin, les procédés de style utilisés dans la prédication s'en trouveront eux-mêmes éclairés.

Le XIIIe siècle représente pour la rhétorique du moyen âge une sorte d'apogée, sinon toujours par la qualité littéraire des œuvres, du moins par l'abondance, la variété, la perfection technique et la précision doctrinale de l'ensemble. Mais cet art de prêcher ne se comprend pleinement qu'à la lumière de l'évolution qui l'a préparé, et par contraste avec la période précédente. Avant d'esquisser à grands traits l'idéal du prédicateur au XIIIe siècle, de demander à la littérature des cas de conscience des précisions sur la façon dont il était réalisé, de rassembler quelques indications sur les rapports de la théologie avec la prédication, il n'est pas inutile de caractériser sommairement l'art oratoire des siècles antérieurs.

Jusque vers le milieu du XIIe siècle et à quelques exceptions près, la prédication consiste à lire, ou, comme on dit alors, à « réciter » des homélies des Pères ou des commentaires d'Écriture Sainte inspirés des leurs. Aussi l'art oratoire pose-t-il peu de problèmes. Tout au plus trouve-t-on dans quelques manuscrits des avis pratiques pour la lecture publi-

que[1]. Par contre, les exhortations morales à l'adresse des prédicateurs ne sont pas rares. Elles continuent une tradition : S. Augustin a laissé un sermon sur les prédicateurs[2], et S. Grégoire le Grand a consacré à ce sujet une grande partie de la *Regula pastoralis*[3] : les extraits de ce livre en reproduisent les conseils en de multiples manuscrits. Ce chapitre de morale à l'usage du clergé propose aux prêtres et aux diacres deux obligations : la première est de s'adonner assidûment à l'exercice de la prédication[4], la seconde est de conformer toute leur vie à leur enseignement[5]. Tels

(1) L'art de lire (ratio bene legendi) consistait à faire les poses convenables et à bien placer les accents ; cf. une lettre du moine Hildemar à l'évêque de Bénévent Ursus, vers 831, éd. *M. G. H., Epist.*, V, 320-322 : « Quamvis itaque ars distincte legendi potissimum in posituris consistat, sunt tamen et illi accentus ineruditis lectoribus aliquo modo utiles quos Donatus enuntiat », *ibid.*, 321, 28-30 ; Hildemar indique ensuite quelques applications pratiques en prenant pour exemple un passage de l'Épître aux Romains. La lecture publique était une des nécessités auxquelles répondait l'enseignement de ce qu'on appelait au moyen âge la *grammatica*, cf. *Le « De grammatica » de Hugues de Saint-Victor*, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. XIV (1945), p. 263-266. Dans la ligne de cette tradition, le ms. B. N. lat. 156 (XIII[e] s.), par exemple, contient (f. 467), à la suite du commentaire d'Hugues de Saint-Cher sur la Bible, des indications sur l'art d'accentuer les textes. Inc. : *Multi multa sciunt et sapientiae fastigium in diversis facultatibus attigisse videntur qui tamen dum in ecclesia legunt, quia nec usum nec artem legendi licet facillimam didicerunt.*

(2) Éd. A. Wilmart, *Rev. Bénéd.*, XLII (1930), p. 305.

(3) *P. L.*, LXXVII, 14-128.

(4) Cf., par exemple, le décret du concile de Vaison (529), éd. G. Morin, *S. Caesarii opera*, II, Maredsous. 1942, p. 86, 23-30. Dans le même sens, le prologue d'Alain de Farfa (vers 760-770) pour sa collection d'homélies, éd. E. Hosp, *Il sermonario di Alano di Farfa*, dans *Ephemerides liturgicae*, LI (1937), p. 210-212. Une note curieuse, insérée dans de nombreux manuscrits et dont l'auteur est S. Césaire d'Arles (éd. G. Morin, *S. Caesarii opera*, I, Maredsous 1937, p. 20), nous renseigne sur l'utilisation des livres en vue de la prédication : « In cujuscumque manibus libellus iste venerit, rogo et cum grandi humilitate supplico ut eum et ipse frequentius legat et aliis ad legendum et transcribendum non solum tradat, sed etiam ingerat, ut et suis et aliorum profectibus duplicem a Domino remunerationem accipiat. Hoc ideo suggero quia sunt multi, et forte religiosi aliqui, qui libros plures et satis nitidos et pulchre ligatos habere volunt et eos in armariis clausos tenent, ut nec illos nec ipsi legant, nec aliis tribuant : ignorantes quod nihil prodest libros habere et eos propter mundi impedimenta non legere. Liber enim bene coopertus et nitidus, si non legatur, non facit animam nitidam. Ille enim qui jugiter legitur, et pro eo quod saepe revolvitur, pulcher esse non potest, sed pulchram animam intus facit. Pro intuitu paternae pietatis et qualiscumque pastoris sollicitudine admonitiones simplices parochiis necessarias in hoc libello conscripsimus, quas in festivitatibus majoribus sancti presbyteri vel diacones debeant populis sibi commissis recitare ».

(5) S. Grégoire le Grand et S. Bède avaient insisté sur le devoir qui incombe aux prédicateurs d'unir la vertu à la science. Dans la ligne de cette tradition figure un chapitre des *Scintillae* de Defensor de Ligugé, éd. E. W. Rhodes, Londres 1889, p. 116-126 (mss B. N. lat. 2843 A, f. 25-32, 2843, f. 95-100, etc.). Sous le titre *De pastoribus sive rectoribus*, ce long fragment, qui manque dans l'éd. *P. L.*, 88, 599-718, rassemble des extraits de l'Écriture et des Pères sur la nécessité de prêcher par l'exemple dans laquelle se trouve le prédicateur ou docteur ou recteur, car ces titres,

sont les grands devoirs que, sur ce point, on rappelle aux pasteurs et que, selon l'expression de Maurice de Sully, on « prêche aux prêcheurs »[1].

C'est surtout au XIIIe siècle que se généralise l'usage de parler aux fidèles sans s'astreindre à leur « réciter » des homélies des Pères[2]. Le caractère distinctif de cette prédication est d'être le commentaire de passages, souvent très courts, de l'Écriture Sainte. Ce que l'art oratoire nouveau doit à la tradition est d'être encore en premier lieu une *lectio* : celle-ci consiste à expliquer le sens de chacun des mots contenus dans les quelques versets bibliques qui servent de thème au sermon ; l'exhortation morale doit se dégager de l'enseignement doctrinal[3]. En vue de réaliser ce plan, « l'invention » est soumise à des règles précises, codifiées dans une littérature technique qui devient rapidement très vaste. C'est sous cet aspect littéraire que la rhétorique médiévale a commencé d'être étudiée. Caplan a dressé la liste des *Artes praedicandi*[4], le P. Charland les a analysées[5], M. Ét. Gilson en a étudié les procédés[6]. Se plaçant à un autre point de vue, mais non sans certains préjugés défavorables à l'égard du catholicisme, Owst et Coulton ont interrogé les sermons comme témoins de la vie sociale et comme sources pour l'histoire des mœurs[7]. Mais les sermons du XIIIe siècle présentent aussi

qui désignent des formes diverses de l'activité pastorale et qu'on distinguera plus tard nettement, sont encore confondues ici. Des considérations ascétiques du même genre se lisent, sous une autre forme, dans certains recueils d'*exempla* dont le début indique le thème, par exemple dans le ms. B. N. lat. 2843 F, f. 147-149. *De praedicatoribus. Qui praedicant et non faciunt similes sunt pulchris militibus sed tortuosis, item ranis quae in palude coaxant.*

(1) *Evangelistis evangelizare, praedicatoribus praedicare, docere doctores...* début du prologue de Maurice de Sully pour ses sermons latins, ms. B. N. lat. 2949, f. 1-15 ; cette longue exhortation aux prêtres sur la prédication doit beaucoup à S. Grégoire, de même que l'autre prologue du même recueil, *ibid.*, f. 91-97^v.

(2) Encore trouve-t-on, même alors, des parties de sermons, spécialement des exordes, qui sont empruntées textuellement aux Pères, par exemple dans le B. N. lat. 13442, f. 98, début d'un sermon qui reproduit Bède, *De muliere forti*, *P. L.*, 91, 1039.

(3) *In omni sermone qui in conventu fratrum gratia aedificationis proponitur duo sunt necessaria, lectio scilicet et exhortatio, ut de lectione augeatur scientia et de exhortatione corrigatur vita. Valet enim lectio ad augmentum scientiae, valet exhortatio ad correctionem vitae.* Sermon anonyme conservé dans le ms. B. N. lat. 3824, f. 81.

(4) *Medieval Artes Praedicandi : A Hand-list* (Cornell studies in classical Philology, t. XXV), 193 A ; *Medieval artes praedicandi : A supplementary Hand-list* (*ibid.*, t. XXVI), 1936.

(5) Th. M. CHARLAND, *Artes praedicandi, Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*, Paris-Ottawa, 1936.

(6) *Michel Menot et la technique du sermon médiéval* dans *Les Idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 93-154.

(7) C. R. OWST, *Literature and Pulpit in medieval England*, Cambridge 1933, et déjà *Preaching in Medieval England, An introduction to sermon manuscripts of the period c. 1350-1450*, Cambridge, 1926. Ces deux ouvrages sont de première main et supposent une information très vaste. Malheureusement, l'auteur fait porter son

de l'intérêt pour l'histoire doctrinale : ils nous transmettent l'enseignement ordinaire du clergé et, à ce titre, mériteraient d'être utilisés pour éclairer plusieurs problèmes théologiques sur lesquels les textes scolastiques sont peu nombreux ou peu explicites ; ils donnent en outre l'occasion de poser la question du magistère qui, dans l'Église, convient en propre au prédicateur. Ainsi, la prédication elle-même et son objet, — le fait qu'on prêche et ce qu'on prêche, — plus encore que la façon dont on prêche, soulèvent un problème ecclésiologique. Dans l'organisme très hiérarchisé de la chrétienté médiévale, où les fonctions étaient si nettement définies, il faut s'attendre à voir attribuer un sens précis non seulement à « l'art de prêcher », mais à l'office qui en impose la charge et, si l'on peut ainsi parler, au *munus praedicandi*.

I. — L'IDÉAL DU PRÉDICATEUR

Les textes du XIIIe siècle présentent comme connexes les deux obligations principales impliquées par la fonction du prêcheur : posséder la vertu et posséder la science. La première est surtout inculquée aux prédicateurs dans les sermons qui leur sont adressés et qui sont très nombreux, en cette période où l'on prêche tant aux clercs[1]. Mais ces sermons *ad praedicatores* ne nous transmettent guère que des exhortations morales de caractère très général, capables de s'appliquer à tous les auditoires de clercs et même de laïcs ; ces textes contiennent des conseils ascétiques destinés à règler la vie personnelle des prédicateurs, mais peu d'indications sur leur fonction. Pourtant, le fait d'avoir à composer eux-mêmes, désormais, leurs sermons, entraîne pour eux la nécessité d'être instruits. Sur cette seconde obligation, les renseignements sont épars en des textes divers et nombreux, bien que parfois très courts, et dont chacun peut n'être pas très explicite, mais dont l'ensemble est significatif.

La prédication y apparaît comme une fonction sociale. Le prédicateur ne remplit qu'un rôle d'intermédiaire et d'interprète. La vérité qu'il a reçue du Christ par les Apôtres, il doit en assurer la diffusion parmi les

enquête sur une époque et un pays où il était facile de recueillir des signes de décadence ; il n'en a laissé échapper aucun et n'a retenu qu'eux. G. G. COULTON, lui, se fie tout simplement à « l'évidence » apportée par Owst, *Five centuries of religion*, II, Cambridge, 1927, p. 111, et *Religious education before the Reformation*, dans *Medieval studies*, Londres, 1915, *passim.*

(1) Par exemple les sermons de JACQUES DE VITRY, *Ad theologos et praedicatores*, ms. B. N. lat. 17509, I, 40. Bx GUIBERT DE TOURNAI, *Sermones ad varios status*, éd. Lyon, 1511, *Ad theologos et praedicatores*, f. 61 suiv.

hommes : il doit donc se mettre au service du message qu'il a à transmettre, et s'effacer devant ses exigences. Cette conception inclut pour le prédicateur l'obligation grave d'acquérir une connaissance exacte et profonde de la doctrine révélée et de s'en pénétrer sans cesse davantage ; elle exclut en même temps toute préoccupation de recherche personnelle ; cette même ascèse, qui commande l'effort nécessaire pour acquérir la science, exige aussi, dans la manière de la communiquer, le détachement de toute satisfaction humaine et particulièrement l'absence de tout souci de vaine gloire. Nicolas Byard résume ces idées générales dans un recueil de *Distinctiones* dont l'influence est attestée par le grand nombre de manuscrits qui le conservent[1] :

Praedicator debet habere quinque conditiones quae possunt notari *Os.*, I, 1 : *Verbum Domini quod factum est ad Osee filium Beeri in diebus Oziae, etc.* 1° debet habere loquendi auctoritatem quod notatur ibi : *Verbum Domini.* Non enim debet dicere praedicator verba sua, sed verba Domini et quae sibi Dominus administrat... 2° intentionis rectitudinem ut mereatur, quod notatur ibi : *Osee* qui interpretatur salvator, quia non debet praedicator aliud intendere nisi salutem audientium, non gloriam, non commodum terrenum... Item scientiae plenitudinem ne erretur, quod notatur ibi: *filium Beeri* qui interpretatur puteus ; debet enim habere scientiae profunditatem... Item temporis oportunitatem ne reprobetur, ibi : *in diebus, etc.* Item gratiam adjutricem ut praedicatio fructuosa efficiatur, sine gratia enim Dei non est fructifera praedicatio, quod notatur ibi : *Principium loquendi.*

Praedicator debet esse vox quia debet conformari verbo interiori id est Christo. Item quia vox est animalis viventis sonus, et praedicator debet vivere vita gratiae... Item quia vox cito transit, verbum manet, et praedicator post praedicationem se nihil reputare debet et Deo dare gloriam... Item quia quidquid est in illo debet esse vox invitans ad paenitentiam. Unde *Math.*, III, 3 : *Ego vox clamantis in deserto*, quasi dicat : Totus sum vox quia locus, cibus, indumentum, cingulum et loquela paenitentiam praedicabant, majus enim creditur factis quam verbis...

Praedicandum non est detractoribus.., item contemnentibus.., item curiose discentibus..., item insidiantibus..., item minus capacibus...

Praedicator debet habere promptitudinem praedicandi.., item securitatem necessaria habendi.., item auctoritatem officii.., item patientiam sustinendi... Haec omnia habentur *Math.*, XI, 10 : *Ecce*, promptitudo, *ego*, qui necessaria do, *mitto vos*, auctoritatem tribuo, *sicut oves in medio luporum*, ad tribulationem patiendum...

A propos d'un verset de saint Paul, le franciscain anglais Thomas Docking énonce quelques idées sur la place qui revient à la prédication dans la hiérarchie des instruments de la grâce, du point de vue de la dignité, de la difficulté et de l'efficacité propres à ce moyen de salut. Destinée à compléter chez les fidèles l'œuvre du baptême, la prédication suppose chez celui qui s'en acquitte une grâce spéciale et un effort sans cesse renouvelé pour correspondre à cette grâce ; c'est donc plus qu'un simple « ministère », qui obtient toujours son effet de la même façon, comme celui qui consiste à « administrer » le sacrement de baptême.

(1) Ms. B. N. lat. 12424, f. 249B-D.

Elle n'exige pas seulement une action extérieure, mais un habitus intérieur qui permet, à titre de cause occasionnelle, de communiquer aux auditeurs plus ou moins de lumière. Dans la prédication, la coopération humaine s'exerce selon un mode où les facultés spirituelles ont une grande part, et la diversité des dons divins et des qualités humaines qui sont en chaque prédicateur fait la variété des messages qu'ils transmettent :

Non misit me baptizare sed evangelizare.[1] Quaeritur utrum excellentius sit praedicare an baptizare.

Videtur quod officium baptizandi sit majus quia in illo semper confertur gratia, in isto non semper.

Item praedicatio ordinatur ad baptismum sicut ad finem, maxime in primitiva ecclesia, ut patet. Sed unumquodque propter quod et illud magis.

Similiter potest argui de administratione sacramenti paenitentiae quae est secunda tabula post naufragium sive de audiendis confessionibus.

Item videtur quod ad hoc fuerit Apostolus missus, quia Mathaei ultimo et Marci ultimo misit apostolos ad baptizandum : *Docete,* inquit, *omnes gentes baptizantes eos*[2].

Item missus est ad regenerandos filios ecclesiae, sed hoc fit per baptismum, secundum *Jo.* III : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, etc*[3].

Item, si non fuit missus ad baptizandum, malefecit quando baptizavit, quia fecit quod ad ipsum non pertinebat.

Respondeo. Ad primum dicendum quod baptismus et praedicatio possunt dupliciter comparari : vel quoad potestatem efficiendi, vel quoad potestatem ministrandi. Quoad potestatem efficiendi simpliciter excellentior est baptismus vel auctoritas baptizandi, quia effectus ejus est remissio culpae et donatio gratiae, et sic potestas sive potentia baptizandi in solo Christo est et non in homine, *Jo.* I : *Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto*[4]. Quantum vero ad potestatem administrandi, excellentius est praedicare quam baptizare, sicut dicit hic *Glossa*[5] et HAYMO[6]. Plus est evangelizare quam baptizare. Et ratio hujus est quia ministerium praedicationis non solum est secundum actum exteriorem, sed secundum habitum interiorem. Non enim solum verbo exteriori praeparat auditores ad intelligentiam, sed per habitum interiorem ipsum illuminantem non efficienter sed occasionaliter, et ideo melius docet unus doctor quam alius. Ministerium vero baptizandi dedit Christus servis suis, potestatem vero sibi retinuit quam si vellet poterat servis suis dare, sed noluit ne in hominem spes poneretur. Quae tamen sit illa potentia quam dare noluit patet *IV Sententiarum,* d. V[7]. Hinc etiam est, secundum Evangelium *ibidem,* quod nemo dicit baptismus meus sicut evangelium meum et praedicatio mea.

Per haec patent duo objecta prima. Non enim confertur gratia in baptismo quantum ad actum humanum, sed solum quoad divinum, et secundum hoc ordinatur praedicatio ad effectum baptismi et non ad ministerium.

Ad aliud quod objicitur quod fuit missus ad baptizandum, dicendum sicut dicit HAYMO : *In episcopo omnium ordinum dignitas est; caput enim est caeterorum membro-*

(1) *I Cor.*, I, 17.
(2) *Mt.*. XXVIII, 20.
(3) *Jo.*, III, 3.
(4) *Jo.*, I, 33.
(5) *Glossa ordin. in I Cor.*, I, 17, éd. Lyon, 1554, t. VI, 201.
(6) *In Epist. 1 ad Cor.*, *P. L.*, CXVII, 514.
(7) *IV Sent.*, d. 4, c. 3. éd. Quaracchi 1916, II, 175.

rum, et ideo Apostolus qui pontifex erat omnes gradus ecclesiasticos in se habebat, et ideo baptizare et evangelizare poterat, et ita ad utrumque missus est et electus, licet magis et principalius ad evangelizandum propter officii dignitatem et arduitatem, et ideo *maxime insistebat sicut alii Apostoli, discipuli vero ejus baptizabant*[1]. Et dicit HAYMO quod *in primordio fidei omnes fideles baptizabant, et non solum viri sed et mulieres, sed quando necessitas imminebat. Sed ne tantum ministerium vilesceret aut non recte a simplicibus impleretur, crescente numero fidelium decretum est ut tantum episcopi et presbyteri baptizarent et, si necessitas fuerit, diaconus*[2]. Istud autem fuit secundum antiqua jura, modo enim concessum est cuilibet tempore necessitatis[3].

Un traité anonyme, conservé dans le ms. B.N. lat. 455, rassemble quelques-uns des éléments d'une théologie de la prédication[4]. En voici l'analyse. L'auteur donne d'abord des notions générales sur la prédication, interprétant à son sujet la parabole du bon samaritain, que Pierre Lombard avait appliquée à un autre moyen de salut : les sacrements[5]. Comme l'administration des sacrements, le ministère de la parole divine fait partie de l'*onus praelationis*. Les *rectores ecclesiae* sont chargés de remédier en l'homme aux blessures du péché : dans la maison de Dieu, ils doivent corriger et consoler ; ils doivent utiliser, dans ce but, les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce qui suppose qu'ils en possèdent la science, faute de quoi ils ne seraient pas vraiment pasteurs[6]. Ils doivent en outre, pour paître spirituellement le troupeau des fidèles, connaître les allégories, les moralités, les exemples des Saints. Ainsi préparés, ils s'acquitteront de leur fonction pastorale grâce à une triple prédication : par la voix, par l'écriture et par les œuvres. La prédication par l'exemple suppose une certaine austérité de vie ; elle est préalablement requise pour les deux autres formes de prédication. La prédication écrite s'exerce par les lettres[7]. L'enseignement oral suppose que le prédicateur possède un bon organe vocal, et l'éloquence ; celle-ci est à la fois un don (*gratia eloquentiae*) et un habitus acquis (*exercitium eloquentiae*). Elle implique un maintien digne, qui

(1) *Loc. cit.*

(2) *Ibid.*

(3) Ms. B. N. lat. 3181, f. 169v (vers 1260).

(4) F. 56-57v. *De praedicatione*. Inc. : *Cum certum sit quam plurimos pastores graviter errare circa praecepta docendi praedicandive.*

(5) *IV, dist.* 1, c. 1, éd. Quaracchi, 1916, t. II, p. 745.

(6) La même idée est exprimée dans un distique transcrit sur un feuillet de garde du ms. B. N. lat. 2889, f. 1v (XIIIe s.) :

Presbyter ignorans quamvis sit corpore castus
Cesset ab officio donec sit dogmate pastus.

(7) Les lettres doctrinales et les lettres d'édification, « d'exhortation » *(epistolae exhortatoriae)* sont rédigées conformément aux règles de l'*ars dictandi* et non de l'*ars praedicandi*. L'enseignement doctrinal par correspondance était actif au moyen âge, cf. L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Munster-in W., 1937.

reflète une vie pure, et le discernement de ce qu'il convient de dire et de ce qu'il vaut mieux taire. Une fois pourvu de la connaissance des sens allégoriques de l'Écriture, le prédicateur appliquera son talent personnel à trouver des mots qui soient propres à les exposer. Ce travail entraîne un effort en considération duquel la prédication revêt une dignité égale à celle de la virginité et du martyre ; si ce labeur est difficile et si cet effort est pénible, il est fécond. Il est pour le prédicateur le moyen de faire son salut et de participer, en outre, à tous les biens spirituels dont sa prédication est l'occasion : même si l'auditoire, endurci ne retirait aucun profit de son enseignement, le prêcheur, lui, n'en recevrait pas moins une ample récompense dans le ciel.

Cette fonction sublime, à qui revient-il de l'exercer dans l'Église ? La réponse à cette question doit se déduire de la définition même de la prédication : *Sciendum est quod cum praedicatio publice fieri debeat et est quasi publicum officium, non omnibus licet, sed his demum quibus iure canonum hoc permittitur.* En application de ce principe, les femmes sont exclues, puisqu'elles sont, dans le droit civil, écartées des fonctions publiques, et ceci pour deux raisons : parce que, selon S. Paul, la femme a l'homme pour chef, et parce que, lors du péché originel, elle s'est laissée induire en erreur par le démon. Les moines et les laïcs, d'après les décrets canoniques, ne doivent pas prêcher sans l'autorisation de l'évêque. D'une manière générale, personne ne doit prêcher sans en avoir reçu la permission : celle-ci est accordée du fait que l'on est désigné pour une prélature. Le droit de s'adonner à la prédication n'est donc lié ni à la sainteté personnelle, ni à la science comme telle : c'est une fonction inhérente à l'office des prélats ; elle suppose que par voie hiérarchique l'autorité est conférée à ceux qui l'exercent : *jure praelationis praedicare possunt.*

La nature même de la prédication en indique la matière : *Praedicatio vero est verbi Dei publica annuntiatio jubens honesta, prohibens illicita.* Développant le premier membre de cette définition, l'auteur de notre texte insiste sur le fait que la prédication répond aux exigences de la Révélation : celle-ci n'a pas été donnée aux hommes pour demeurer cachée, elle doit leur être manifestée, afin de les éclairer sur la voie du salut éternel. Ce principe entraîne une nouvelle conséquence pratique pour l'ascèse du prédicateur : l'obligation d'être désintéressé ; il ne doit attendre de sa prédication aucun avantage temporel, ni pour lui, ni pour ceux auxquels il s'adresse. En particulier, il ne doit pas chercher à être payé de sa peine par une nourriture délicate ou d'autres avantages du même ordre.

Une question de vocabulaire donne à l'auteur l'occasion de situer la prédication dans l'histoire du salut. Comme les autres activités de l'Église, la prédication est une réalité eschatologique, en ce sens qu'elle

est l'indice que l'eschatologie est commencée. C'est un signe des « derniers jours », de ceux où la Révélation est achevée et devenue enfin universelle, catholique : la possession de la vérité divine n'est plus, comme dans l'Ancien Testament, le privilège d'un petit nombre d'élus, elle est possible à tous les hommes. La parole de Dieu doit donc être manifestée publiquement et expliquée d'une façon qui la rende accessible à l'intelligence de tous. Avant la loi, Dieu s'adressait parfois directement aux hommes, sans l'intermédiaire d'aucun ministre. Ce n'est qu'au temps de Moïse et d'Aaron qu'il commença d'envoyer des hommes enseigner le peuple. Quand il eut promulgué le Décalogue, puis les préceptes du cérémonial, Dieu voulut faire connaître sa volonté par la voix des prêtres, des prophètes et de ceux qui gouvernaient le peuple. Pendant toute cette période, le mot « prêcher » n'était guère employé : jusqu'à la résurrection du Christ, on disait de préférence « annoncer la parole de Dieu » ou « prophétiser » ; car « prêcher », c'est manifester la parole de Dieu, c'est-à-dire non seulement en publier les termes, mais en faire comprendre la signification totale, laquelle étant spirituelle, suppose l'effusion de l'Esprit. Il a fallu, pour que la prédication commençât, que le Christ en donnât le précepte formel aux Apôtres : *Quod in aure auditis, praedicate super tecta*[1] : ce qu'il leur avait enseigné en paraboles et de façon obscure, les disciples devaient, après la Pentecôte, en mettre en pleine lumière l'intelligence spirituelle ; tant qu'ils ne sont pas exposés selon leur sens plénier, les termes d'un message ne peuvent être considérés comme rendus publics[2].

Le caractère de la prédication en détermine la méthode. Ce magistère doit, en effet, réaliser une double condition : fidélité à la doctrine révélée, qu'il faut transmettre exactement, et habileté personnelle dans l'invention des modes d'expression. Au sujet de la « division » logique de la prédication en plusieurs parties, l'auteur indique les moyens qu'elle met en œuvre. Il propose deux divisions : la première distingue la prédication théorique, c'est-à-dire la « science » de la prédication, sans laquelle l'incompétence est coupable, et la prédication pratique, c'est-à-dire l'usage ou l'exercice corporel de la prédication, grâce auquel on acquiert l'éloquence : le corps et le son de la voix sont les organes de l'esprit, et il faut s'en servir avec persévérance. Une seconde division rappelle quels sont les quatre sortes d'arguments qu'utilise le prédicateur : sens littéral, sens spirituel, *exempla* et paroles des sages ; tels sont les éléments qui constituent cet instrument grâce auquel s'édifie l'Église : *Praedicatio est quoddam instrumentum quo ecclesia Dei fabricata est.*

(1) *Mt.*, X, 27. Mêmes idées dans un sermon anonyme conservé dans le ms. B. N. lat. 3454, f. 76.

(2) Considérations analogues dans le Prologue d'Alain de Farfa, *loc. cit.*, p. 210-211.

Prêcher est une fonction publique. Le souci d'être utile dicte les procédés à employer dans cet apostolat. La première préoccupation qui s'impose est de s'adapter à l'auditoire : le prédicateur doit avoir assez de charité pour se mettre à la portée des fidèles auxquels il veut faire du bien, assez d'humilité pour sacrifier tout ce qui pourrait faire valoir son talent au préjudice de la vérité :

Cum rhetor ad loquendum se parat, quam caute loquetur attendat ne inordinate loquens corda audientium errare faciat et sapiens videri desiderans, unitatis compaginem insipienter rumpat. Debet enim subtiliter qui docet perspicere ne plus studeat quam ab auditore capitur praedicare ; debet infirmitati audientium sese contrahere, ne dum parvis sublimia et ideo non profutura loquitur, se magis procuret ostendere quam auditoribus prodesse. Sed jubente Domino non solum phialae ad mensam tabernaculi, sed etiam cyathi[1] praeparantur[2]. In phialis larga praedicatio, in cyathis tenua et minima designantur. In mensa ergo Domini phialae et cyathi sunt, quia in doctrina sacri eloquii non solum exhibenda sunt magna et arcana quae debent, sed etiam parva et subtilia quae quasi per gustum notitiam praestant. Nam alius doctrina veritatis plenus auditores inebriat et quasi phialam porrigit, alius quod sentit explere non valet sed, quia uterque nuntiat, per cyathum gustum praebet[3].

Prêcher avec simplicité ne veut pas dire parler sans art. Il faut savoir, pour être clair, et pour convaincre, appliquer les règles précises et rigoureuses de la logique formelle. Ainsi se justifie la technique raffinée des *artes praedicandi* : les prêcheurs mettent la philosophie au service de leur apostolat, de même que les « docteurs » la soumettent à la science théologique : ainsi toutes les ressources de l'intelligence, intégrées à la foi grâce à la charité, sont utiles à la diffusion de l'Évangile[4].

On voit combien le ministère de la prédication est complexe et tous les éléments qu'il met en cause. Il faut, pour l'exercer, posséder la logique formelle et la grâce de Dieu. La vertu et la science y sont requises au

(1) *Ms.* citharae.

(2) Note conservée dans le ms. B. N. lat. 3813 (XIIe-XIIIe s.), f. 15^v-16 et inspirée de S. GRÉGOIRE, *Hom. in evang.*, I, VI, 6, *P. L.*, LXXVI, 1098. Dans le même sens, le début du sermon 45 de S. Pierre Chrysologue, souvent transcrit dans les florilèges, p. ex. ms. B. N. lat. 2839, f. 78^v (fin XIIe s.) : « Populis populariter est loquendum. Communi compellenda est sermone communitas et omnibus necessaria sunt dicenda more omnium naturali, lingua clara simplicibus, doctis dulcis. Docens loquatur omnibus profutura... » *P. L.*, LII, 320.

(3) Cf. *Num.*, IV, 7.

(4) Cf., par ex., le Prologue de ROBERT DE BASEVORN à sa *Forma praedicandi*, éd. Th. M. CHARLAND, *op. cit.*, p. 233 : « Sicut dicit Philosophus, periti secundum apparentiam propter defectum logicae paralogizati sunt. Sicque plerique in theologia praedicare et praedicatores dici praesumunt, cum tamen formam nesciunt praedicandi, quia forma regula est et mensura praedicandi in omni materia, sicut logica est regula syllogizandi in omni scientia. Cum igitur ecclesiae Dei necessaria sit praedicatio et doctrina, necessaria aeque vel magis est illa scientia quae tradit formam artificialiter praedicandi ».

même titre que l'éloquence. C'est une activité à laquelle concourent le corps et l'esprit. La fonction du prédicateur engage toute sa personne, intelligence et volonté. Dieu seul peut rendre l'homme capable de s'adonner à un tel magistère et d'encourir une responsabilité aussi lourde : il faut donc lui demander cette grâce. Une prière, ajoutée dans un manuscrit à la suite d'un *Liber distinctionum* destiné aux prédicateurs, résume les dispositions nécessaires à l'exercice pleinement moral de la prédication :

ORATIO ANTE PRAEDICATIONEM DICENDA DEVOTE

Redemptor humani generis Christe Jesu, Verbum altissimi Patris, in quo tandem apertius et utilius quam in Prophetis nobis ipse locutus est, tu magister summae veritatis et doctor aeternae salutis, qui per tui sancti evangelii doctrinam ad illuminandum sedentes in tenebris et incredulos convertendum tuos mittens discipulos dixisti eis : *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri loquetur in vobis*[1], omnipotentiae tuae pietatem supplex exoro quatenus me tuum indignum sacerdotem, tui sacri altaris ministrum negligentem, tuae plebis imperitum eruditorem, ita eodem Sancto Spiritu, quo tuae fidei praedicatores illuminasti, me ad laudem nominis tui illustrare et purificare digneris, ut mihi vitae et morum honestam conversationem, verbis meis gratiam affluentem et cordi meo praedicandi rectam intentionem benignus subministres.

Omnibus etiam qui ex ore meo, verbis mendacibus perversis et inanibus, blasphemis et turpibus multotiens polluto, ideoque sanctum et tremendum praedicationis officium usurpare indigno, tuae doctrinae beneficium hodie suscipient, intellectum bonum tribuas et devotionem, in eis consumes veram fidem et perfectam accendas caritatem, ut per nostri ministerii vocem exterius excitati et per te sine quo nihil possumus interius illuminati tui timoris spiritum concipiant, a malis cogitationibus, verbis et operibus resipiscant, de praeteritis sufficienter paeniteant, in cavendis futuris prudenter existant, ad munus indulgentiae et statum gratiae per dignam satisfactionem redeant, in bonis firmius perseverent quae gerebant, et quod in verbis devote audierint, factis sollicite adimpleant, proximosque suos verbo et exemplo ad hoc idem efficacius instruant, qui tandem in regno tuo aeternae retributionis fructum pleniorem inveniant. Per te Jesum[1]. .

II. — QUELQUES CAS DE CONSCIENCE

Les théoriciens de la prédication se font d'elle une conception très élevée. Si nous voulons savoir comment, dans la pratique, cet idéal est réalisé, interrogeons les moralistes. Au moins autant que dans les commentaires spéculatifs du Décalogue ou de l'Ethique à Nicomaque, l'enseignement de la théologie morale était donné, au XIIIe siècle, sous forme de solutions à des problèmes posés par les étudiants à l'occasion de situations concrètes. Ces questions souvent très particulières, et dont la précision nous étonne parfois, nous prouvent qu'on prenait alors au sérieux les obligations personnelles impliquées dans la fonction de prédicateur. Ces textes n'exigeront pas de longs commentaires ; ils méritent du moins d'être cités à cause des arguments introduits dans les discus-

(1) Ms. B. N. lat., 588, f. 48v.

sions qu'ils rapportent : les principes invoqués pour éclaircir les cas de conscience présentent souvent plus d'intérêt que les incidents qui en fournirent l'occasion. Ceux-ci, pourtant, nous permettent aussi d'entrevoir quelques-uns des aspects de la vie morale et de l'activité littéraire des maîtres de la scolastique : avec le recul du temps et par suite de l'habitude que nous avons d'étudier ces docteurs d'après leurs grandes œuvres, nous les considérons souvent hors du cadre de la vie réelle. Replacés dans les conditions historiques où s'est dépensée leur activité, ils n'apparaîtront pas diminués à nos yeux, mais, à force de fidélité aux principes et de souplesse dans l'application, grandis.

Les témoignages qui suivent sont empruntés à deux sortes de sources, caractéristiques des deux générations qui se succédèrent au cours de la période scolastique : celle du milieu du XIIIe siècle et celle des grands docteurs de la seconde moitié du XIIIe et du début du XIVe siècle. Nous y verrons comment des questions posées en des termes très semblables et dont les solutions, pour l'essentiel, sont concordantes, sont traitées avec une technique d'argumentation de plus en plus précise.

Le ms. B.N. 3804 A a souvent attiré l'attention des historiens de la morale au moyen âge[1]. C'est un recueil de notes prises pendant les cours par un étudiant de l'Université de Paris vers 1240-1250. On y trouve des textes se rapportant à toutes les disciplines enseignées à la Faculté des arts et à la Faculté de théologie : grammaire, logique, rhétorique, exégèse, droit canonique, doctrine sacrée[2]. A deux reprises[3], nous y lisons des séries de questions relatives à la prédication. En voici l'énoncé avec le résumé des solutions :

1. Quaeritur de fine actionum spiritualium et quaeritur de praedicatione : utrum sit peccatum si aliquis praedicet secundario propter temporale, ut habeat unde sustentetur et serviat Deo, et videtur quod sic, nam episcopus, quamvis non habeat unde sustentetur, si det praebendam causa lucri temporalis adhuc ut sustentet, peccat mortaliter et simoniam committit ; ergo si aliquis praedicet causa lucri temporalis ut sustentetur, peccat mortaliter...

Solutio. Dicit AUGUSTINUS in libro *De pastoribus et ovibus* quod praedicator non debet quaerere temporalia nec intendere[4], et intelligitur intendere id est intus tendere tamquam in finem principalem. Unde si quis praedicat principaliter causa lucri temporalis peccat mortaliter, quia sicut argento admiscetur terra et ideo corrumpitur, sed

(1) Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain, 1942, p. 475-533 *passim* ; F. PELSTER dans *Scholastik*, II (1927), p. 253, V, p. 123 ; A. LANDGRAF dans *Scholastik*, VI, p. 375, V, p. 214, VI, p. 4, 216-217, 502-503, et dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, LIII (1929), p. 109.

(2) Le recueil comporte aussi des thèmes et des plans de sermons, f. 25-100 et 202-208. Ceci montre qu'on apprenait alors à l'Université de Paris la prédication comme la morale, l'éxégèse et les autres disciplines théologiques.

(3) F. 107v-108 *bis* et f. 225.

(4) Cf. *Serm. 46*, c. I-II, *P. L.*, XXXVIII, 271-272.

si terrae admisceatur non corrumpitur, ideo spiritualis actionis non debet esse finis principalis temporale. Sed si quis praedicet causa temporalis secundario, non ut illud recipiat a Domino, sed ab homine, non peccat ; sed si praedicat causa rei temporalis ut illam recipiat ab homine, peccat. Similiter si quis orat pro temporali secundario ut illud accipiat a Domino, non peccat ; sed si orat pro temporali ut illud accipiat ab homine, peccat scilicet orando in publico ut videatur ab hominibus et dent ei temporalia ; eodem modo dicendum de episcopo conferente beneficia. Et bene potest praedicator petere ab eis quibus praedicat necessaria, sed hoc modo : « Ego seminavi vobis spiritualia, rogo vos ut provideatis mihi, quia tenemini ». Sed non debet ipsos cogere ad reddendum, si ipsi nolunt dare, sed potest subtrahere eis beneficium praedicationis, nisi videret eos fame spirituali perire, nec talis est mercenarius. Mercenarius enim, ut in malo sumitur, praedicat principaliter pro bono temporali... Alii dicunt quod spiritualis actio non debet exerceri pro temporali etiam secundario intento, unde peccat qui praedicat vel orat vel baptizat propter temporale etiam secundario intentum[1].

2. Quaeritur utrum peccet praedicator qui praedicat existens in mortali habens conscientiam mortalis, et videtur quod sic, quia dicitur in *Psalmo : Peccatori autem dicit Deus : Quare tu enarras justitias meas, etc*[2].

[Solutio]. Sicut conficere est opus privilegiatum, ita praedicare. Ergo sicut peccat conficiens cum conscientia mortalis, ita et praedicans.

Ad primum dicendum quod considerandum est utrum crimen sit occultum vel manifestum quod scandalum ei qui corripitur vel aliis possit efficere. Si occultum, non peccat praedicando vel corripiendo si ad officium eius spectat ; sed si cum conscientia mortalis accepit officium praedicandi, peccavit accipiendo. Unde Gregorius super illud *Lucae X : Misit eos binos etc.*[3], dicit : *Nullus officium praedicationis accipere debet si caritatem ad alterum non habet*[4], sed accepto officio non peccat praedicando si idoneus non est : idoneitas enim ex vita et scientia provenit[5].

3. Item quaeritur utrum peccet qui non facit quae praedicat[6].

4. Item quaeritur si peccet pinguis praedicando jejunium...

Solutio : Loquitur Hierominus[7] de deliciose viventibus qui sic vivendo impinguant se, unde tales praedicantes jejunium et mortificationem carnis peccant. Sed aliqui pingues sunt naturaliter. Isti inter notos possunt praedicare jejunium, sed cavere debent multum ne ignotos scandalizent, cum causam scandali secum portent[8].

5. Item quaeritur si peccet praedicans si non sit missus...

Ad hoc dicendum quod est praedicatio quae est expositio articulorum sicut in Symbolo continentur. Hujusmodi enarratio ad omnes pertinet. Est item expositio litteralis intellectus in doctrina quae est secundum pietatem, et haec est annexa ordini diaconatus et presbyterii. Item est expositio intellectus tropologici et allegorici, et haec pertinent ad illos qui habent officium. Unde hujusmodi praedicatio exigit missionem ; sed si constet de vita et conscientia alicujus, praedicare potest, licet non missus, ut dicunt quidam[9]...

6. Item quaeritur si mercenarius peccet praedicando et utrum sit amplectandus et tolerandus.

(1) F. 107D-108B.
(2) *Ps.*, XLIX, 16.
(3) *Lc.*, X, 1.
(4) *Hom. XVII in Evang.*, n. 1, *P. L.*, LXXVI, 1139.
(5) F. 108 B-C.
(6) F. 108D ; sans solution.
(7) *Epist.* LII, n. 7, *C. S. E. L.*, LIV, 426-427.
(8) 108D, même texte, f. 225 A.
(9) F. 108D.

Dicendum quod dupliciter potest aliquis facere bonum... per occasionem... non peccat,... ut accipiat temporale..., peccat[1].

7. Quaeritur, si praedicator sciat omnes scandalizandos praedicatione sua, utrum male faciat praedicando eis vel non.

... Ergo praedicator non debet dimittere praedicationem propter scandalum : non peccat praedicando, licet auditores scandalizentur praedicatione eius. Unde versus : *Scandala non vitant doctor, judex, bona vita*[2].

8. Item quaeritur utrum peccet praedicator praedicando simplicibus altiora quae majoribus sunt praedicanda.

Dicendum quod omnia quae ad fidem pertinent sunt dicenda omnibus et parvulis et majoribus, sed majoribus distincte sunt praedicanda, minoribus indistincte et implicite[3].

9. Item quaeritur utrum inanis gloria quae est peccatum veniale deformet praedicationem, vel faciat eam peccatum veniale.

Solutio. Si aliquis incipit praedicare bona voluntate et postea occasione praedicationis glorietur de hoc quod bene praedicavit, talis gloria non facit praedicationem peccatum, sive sit venialis sive mortalis, sed si vana gloria moveat hominem ad praedicandum, ut praedicatio referatur ad finem inanis gloriae, tunc praedicatio illa est peccatum mortale[4].

Ces textes représentent la forme primitive, et encore très simple, de la discussion scolastique. Il y subsiste une certaine imprécision dans la façon de poser les problèmes et de les résoudre ; les termes manquent parfois de concision, les notions introduites ne sont pas toujours assez claires, une question reste sans réponse, et dans les solutions apportées se manifeste une certaine hésitation : on cherche surtout à résoudre les difficultés soulevées par les arguments d'autorité énoncés dans les objections ; pour cela, on rapporte plusieurs opinions également admissibles, sans trancher nettement le débat comme le fera de plus en plus la *determinatio magistralis*.

Pourtant, la doctrine est en tout conforme à ce que laissaient prévoir les textes qui nous transmettent la théorie de la prédication. L'exercice de la prédication est assimilé, quant aux dispositions requises pour s'y adonner, à l'administration des sacrements : dans l'un et l'autre cas, il faut une intention droite et pure ; prêcher en vue d'un avantage temporel serait une faute analogue à la simonie (1, 6, 9) ; il faut être en état de grâce pour annoncer la parole de Dieu comme pour célébrer la messe (1). Les Pères de l'Église n'avaient guère insisté sur la distinction qui peut être faite entre la valeur morale exigée du prédicateur et l'office dont il s'acquitte ; toute leur attention s'était portée sur la dignité

(1) F. 108*bis* A.
(2) F. 108 *bis* A.
(3) F. 108 *bis* B.
(4) F. 225 A ; question et solution semblables au f. 108 *bis* B.

personnelle. Les Scolastiques du milieu du XIIIe siècle commencent à distinguer la personne de la fonction, et c'est pour mettre l'accent sur la dignité de la fonction et sur l'obligation pour la personne de s'y accorder (3, 4, 7, 8) ; la fonction est ici normative et suppose une « mission » officielle, et les différentes sortes de mission avec l'autorité plus ou moins grande qu'elles confèrent, constituent des degrés dans le magistère du prédicateur (3).

Les questions de 1240-1250 avaient déjà posé tout l'essentiel des problèmes moraux soulevés par la prédication. Les *Quodlibets*, disputés en séances solennelles et sous une forme plus complète, nous révèlent une casuistique plus évoluée. Voici quelques extraits de cette immense littérature. Ils autoriseront des conclusions sur la prédication et les prêcheurs. Du moins importe-t-il qu'on ait d'abord les textes sous les yeux, afin de comprendre l'atmosphère dans laquelle ils sont apparus. Ils sont de proportions de plus en plus étendues à mesure qu'on approche du XIVe siècle et que le genre quodlibétique, après s'être constitué, se développe. Certains d'entre eux peuvent paraître assez longs. Pourtant il faut bien les lire tels qu'ils sont si l'on veut renoncer à cette représentation imprécise et idéalisée du moyen âge qui a trouvé longtemps des interprètes parmi les écrivains les mieux intentionnés et les moins informés. L'optimisme aveugle de certains admirateurs du XIIIe siècle est aussi déformant que le parti pris défavorable d'Owst et de Coulton.

Les textes sont donnés dans l'ordre chronologique[1], les inédits étant publiés, ceux qui sont déjà imprimés étant seulement analysés.

1. EUSTACHE D'ARRAS, O. F. M., *Quodlibet I*, q. 3 (vers 1263-1266)[2].

Utrum aureola quae debetur praedicatori magis debeatur ratione doctrinae quam ratione sanctitatis, et videtur quod sanctitatis : plus est factum quam verbum, ergo, etc.

Dicendum quod duplex est praemium, scilicet substantiale et accidentale : substantiale, quod est aurea, debetur sanctitati ; accidentale, quod est aureola, debetur doctrinae. Sed ubi substantiale deest, accidentale nec reperitur : unde, ad hoc quod aureola habeatur, necesse est quod sanctitas et doctrina sint in doctore.

2. EUSTACHE D'ARRAS, O. F. M., *Quodl. II*, q. 5 (vers 1263-1266)[3].

Utrum mulier praedicando et docendo mereatur aureolam.

Quod sic videtur. *Jud.*, IV, 4 : *Erat autem Debora etc.*, *Glossa : Nihil impedit sexus fragilitas ubi suppetit vitae puritas*[4]. Si ergo in muliere praedicante sicut in beata Maria Magdalena et beata Catharina sit vitae puritas, nihil impedit quin habeat fructum et aureolam praedicationis, si praedicet.

(1) Les dates adoptées sont celles que propose, pour les questions qu'il mentionne, P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1360*, t. I, Le Saulchoir, 1925 et t. II, Paris, 1935.

(2) Ms. B. N. lat. 13466, f. 127.

(3) Mss. Dôle 85, f. 72^v-73, et Vat. Borgh., 139, f. 72.

(4) *Ordin.*, II, 175.

Item aureola non respicit conditionem personae, sicut si sit opus privilegiatum. Sed tale opus est praedicatio, ergo a quacumque persona exerceatur ei debetur aureola.

Item mulier quantum ad concupiscibilem meretur aureolam virginitatis, quantum ad irascibilem meretur aureolam martyrii, ergo quantum ad rationalem, si praedicet fructuose, meretur aureolam praedicationis.

Ad oppositum : ad hoc quod opus praedicationis debito modo impleatur requiritur auctoritatis collatio, *Rom.*, X, 15 : *Quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Sed hoc non convenit mulieribus, quia *I Cor.*, XIV, 34, dicit Apostolus : *Mulieres in ecclesia taceant*, et *I Tim.*, II, 12 : *Docere autem mulieri non permitto nec dominari in virum.* Ergo mulier debito modo non praedicat, non ergo debetur ei aureola pro praedicatione.

Item *I Cor.*, XIV, 34, super illud : *Mulieres in ecclesia taceant*, dicit *Glossa : Ut nec loquentur linguis nec prophetent, non enim permittitur eis ab aliqua auctoritate loqui in ecclesia*[1]. Ergo male faciunt praedicando. Sed nullus male faciendo meretur aureolam, nec mulieres.

Dicendum quod circa istam quaestionem sunt variae opiniones. Quidam enim dicunt quod ad hoc quod aliquis per praedicationem mereatur aureolam oportet quod habeat auctoritatem ; mulieri autem non competit ista auctoritas in ecclesia, et ideo, si praedicet, non habet aureolam quia non est officium mulieris, sicut videtur dicere Apostolus *I. Cor.*, XIV, super illud : *Mulieres etc.*, dicit quod *contra ecclesiasticam disciplinam est*[2] quod mulieres praedicent vel loquentur in ecclesia, quia, sicut dicit *Glossa* in *I Tim.*, II, 12, super illud : *Mulieres docere non permitto : Si mulier loquitur, magis irritat ad luxuriam et irritatur*[3], et ideo ipsis non committitur auctoritas, neque ergo officium. Qui ergo sic dicunt respondent ad primum argumentum quod glossa illa dicit verum quantum ad vitae meritum, non autem quantum ad officium ecclesiasticum, cujusmodi est officium praedicationis, propter causam praedictam et propter multa pericula et mala quae inde possent contingere. — Per hoc solvitur ad secundum. — Ad tertium dicendum quod non est simile, quia nec virginitas nec martyrium important officium nec auctoritatem in alios vel super alios ; unde bene competit mulieri aureola pro ipsis, non sic autem praedicatio.

Alii autem pie sentiunt ad laudem et gloriam Sanctarum quod mulieres sanctae, sicut beata Maria Magdalena et beata Catharina, meruerunt aureolam, quia etsi missae non erant ab homine sicut a praelato potestatem habente, tamen instinctu Spiritus Sancti et missae a Spiritu Sancto praedicaverunt, cujus signum quia multos et magnos converterunt ad fidem Christi, et ideo pie credendum est quod Deus non aufert istis quod pro isto actu concedit aliis forte in vita minus dignis.

Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, dicendum quod auctoritatem habuerunt a Spiritu Sancto ipsis instigante et specialiter mittente, sicut apparuit per officium : ubi enim fides periclitabatur, igitur a Spiritu Sancto sunt missae ; et quod dicit Apostolus, dicendum quod loquitur de mulieribus nuptis, quia sunt in statu communi mulierum, non autem de illis quae omnino specialiter electae fuerunt et privilegiatae, et sic etiam intelligitur *Glossa.*

3. Eustache d'Arras, O. F. M., *Quodl. II*, 9, 6 (vers 1263-1266)[4].

Utrum aureola debeatur praedicatori praedicanti propter inanem gloriam et paenitenti.

(1) *Interlin.*, VI, 326.

(2) *Ordin.*, VI, 327.

(3) *Ordin.*, VI, 698.

(4) Mss. Dôle 81, f. 73, et Vat. Borgh., 139, f. 72r-v. Même question dans un *quodlibet* conservé dans le ms. de Florence Aedil. 164, f. 1-12v, sous le nom de Pierre de Ang.,

Videtur quod sic, quia virgini corruptae mente si postea paeniteat debetur aureola virginitatis, ergo similiter debetur aureola praedicationis.

Ad oppositum : praemium accidentale praesupponit praemium substantiale ; sed talis praedicator non meruit praemium substantiale, ergo nec praemium accidentale quod est aureola.

Respondendum quod opera facta in mortali vel malo fine sunt opera mortua quae nunquam vivificantur per gratiam sequentem. Talis nec meretur nec meruit per suam praedicationem praemium substantiale nec accidentale sicut aureola, licet paeniteat. Sed si postea praedicet paenitens et faciat officium sicut debet, dico quod ex tunc incipit mereri.

Ad objectum ergo in contrarium, dicendum quod non est simile quia in virgine mente corrupta mansit integritas carnis cui, cum integritate mentis suae reparabile est, debetur aureola, sed actu praedicationis non debetur nisi fiat debito fine, et cum jam transierit iste actus et non possit per paenitentiam recuperari, dico quod pro illo non debetur illi aureola.

4. Gérard d'Abbeville, *Quodlibet VII*, q. 7 (v. 1266)[1].

Utrum ordo requiratur in praedicante.

Videtur quod sic : Leo papa, XVI q. 1, *Adicimus: Statuentes ut praeter domini sacerdotes nullus audeat praedicare sive monachus sive laicus ille sit, qui cujuslibet scientiae nomine glorietur*[2].

Item praedicare est actus hierarchicus, sicut dicit Dionysius in *Epistola ad Demophylum*[3]. Ergo non pertinet nisi ad hierarchas.

Contra : ex hoc sequi videretur, contre Apostolum, quod verbum Domini esset alligatum[4].

Responsio : dic quod aliquis potest praedicare ratione praelationis, sicut subdiaconus, quia hanc praelationem et curam animarum potest habere, ut *Extra*, *De aetate et qualitate ordinandorum*, *Praeterea*[5]. Praedicat ergo ratione praelationis, sed non ratione ordinis, quia propter rationem praelationis locum obtinet sacerdotis, sicut dicit capitulum, XCIII d., *Praecipimus*[6]. Diaconi vero praedicare possunt ratione ordinis, sicut dicit capitulum Isidori, XXV d., *Perlectis: Ad diaconum pertinet praedicare Evangelium et Apostolum*[7]; XCII d., *In sancta*[8], et capitulum Gregorii : *Diaconos ad praedicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat*[9]. Pastoribus autem curam animarum habentibus licet praedicare tum ratione primae auctoritatis in ordine, tum ratione praelationis, sicut dicit capitulum in opponendo alligatum *Adicimus*.

Ad primum ergo dicitur, secundum quod praeter domini sacerdotes nulli debent praedicare ex auctoritate ratione ordinis : sic solius sacerdotis officium est praedicare, sed ipsius diaconi est praedicare per licentiam sacerdotis et ex subdelegatione, et sic

Quodl. II, q. 32 : « Utrum qui in tota vita sua per inanem gloriam docuit vel praedicavit per paenitentiam recuperet aureolam ». Même question dans le *Quodlibet XIX*, q. 9, de Gérard d'Abbeville : « Utrum praedicator per totum tempus suae praedicationis existens in mortali, in fine contritus tandem ex praedicatione obtineat et promereatur aureolam ».

(1) Ms. B. N. lat. 16405, fol. 66 B-C.
(2) C. 19, C. XXVI, q. I, éd. Friedberg, 765.
(3) Cf. *De eccles. hierarch.*, c. 5, *P. G.*, III, 503, et *Epist.* VIII, *ibid.*, 1091.
(4) Cf. II *Tim.*, II, 9.
(5) C. 5, I, XIV, Friedberg, 127.
(6) C. 26, D. XCIII, Friedberg, 330.
(7) C. 1, D. XXV, Friebderg, 89.
(8) C. 2, D. XCII, Friedberg, 317.
(9) *Ibid.*

intelligenda sunt illa duo capitula in contrarium allegata. Exponunt tamen aliqui: praedicare id est legere evangelium et epistolam si non sit praesens subdiaconus et ita notavit JOANNES, XXV capitulo, *Perlectis* et XX d., *In sancta*[1]; sed isti male intelligunt, quia, sicut dicit ISIDORUS secundo libro *De officiis*, c. VIII, hi septem diaconi *quos decreverunt* sancti apostoli vel successores apostolorum in ministerio sunt *septem angeli in Apocalypsi tubis canentes praedicationis; ipsi enim evangelizant. Hi sunt septem candelabra aurea. Hi voces tonitruorum. Ipsi enim clara voce in modum praeconis admonent cunctos, etc.*[2]. Unde ex institutione ecclesiae primitivae ad diaconos ratione ordinis vel officii in ordine pertinet evangelizare ; simplicibus vero clericis qui non sunt infra sacros ordines constituti nullo jure conceditur publice et solemniter praedicare, quia nec ratione primae auctoritatis, nec ratione praelationis, nec ratione ordinis eis indulgetur, et ideo per consequens solemnis et publica praedicatio eisdem interdicitur, quia quod nullo jure videtur esse concessum, per consequens intelligitur prohibitum.

5. GÉRARD D'ABBEVILLE, *Quodl. X*, q. 2 (vers 1267)[3].

Utrum praedicare placentia sit peccatum mortale.

Videtur quod sic, *Jerem.*, XLVIII, 10 : *Maledictus qui facit opera Dei fraudulenter, Glossa: Qui quaerit munus a manu aliqua opus Dei fraudulenter facit*[4]; ergo maledictus est ; sed non maledictus nisi pro culpa mortali, ergo, etc...

Contra : *I Cor.*, X, 33 : *Placere omnibus per omnia sicut et ego placeo.*

Respondeo : dic quod tripliciter potest esse malum praedicare placentia: 1° ex intentione adulandi principaliter, *Is.*, XXX, 10 : *Loquimini nobis placentia*, Glossa : *Ad populum ecclesiae negligentem, austeritatem magistrorum fugientem et adulationes requirentem haec referuntur*[5], juxta illud *Prov.* XVIII, 2 : *Non recipit stultus verba prudentiae nisi ea dixeris quae versantur in corde suo.* 2° Intentione seducendi sicut haeretici juxta illud *Psalmi* (LII, 6) : *Dominus dissipat ossa eorum qui hominibus placent, confusi sunt quoniam Dominus sprevit eos.* 3° Intentione vanam gloriam extorquendi, *Gal.*, I, 10 : *Si hominibus placeremus*, id est placere vellemus, *servus Christi non essemus. Os.*, XII, 1 : *Ephraim pascit ventum*, scil. inanis gloriae, *et sequitur aestum* concupiscentiae. — E contra praedicare placentia potest fieri ex bona intentione, et hoc dupliciter[6]: 1° Alliciendo per dilectionem ad sustinendam correptionem, sicut Apostolus primo fidem romanorum commendavit, deinde mores eorum increpavit, *Prov.*, III, 12 : *Quem diligit* pater filium *corripit.* 2° Ex exemplo devotae praedicationis et sanctae conversationis ad melius promovendo et ad Dei gloriam alliciendo, I *Cor.*, X, 32 : *Sine offensione ostendi judaeis et graecis, II Cor.*, VIII, 21 : *Providentes bona non solum coram Deo, sed et coram hominibus.*

Ad argumentum in contrarium, dic quod illi fraudulenter opus Dei agunt qui favorem humanum expectant, tales mundi favorem quaerunt et gloriam suam, non gloriam Dei, unde *Glossa* super illud : *Si hominibus placerem : cum hominibus*, inquit, *placere volumus, gloriam nostram quaerere non debemus sed illorum salutem, ut bene ambulantes imitando non errant et inde non nos sed Deum laudent qui tales nos fecit*[7], ut non appetatur favor humanus tamquam merces recte sanctorum. *Mt.*, V, 16 : *Sic* subjungitur : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, Glossa : ut luceant opera vestra coram hominibus ut glorificent Patrem qui in caelis est. Mt.*, VI, 1, *arguit qui ita ventilabant opera sua ut finem operum suorum ponerent in laudem hominum*

(1) *Glossa ordinaria*, éd. Lyon 1554, p. 82 et 293.
(2) *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. 8, *P. L.*, t. LXXXIII, c. 789 D.
(3) Ms. B. N. lat. 16405, f. 79D-80A.
(4) Cf. *Ordin.*, IV, 874.
(5) *Ordin.*, VI, 278.
(6) *Ms.:* tripliciter.
(7) *Ordin.*, VII, 79.

eamdemque laudem pro mercede operum suorum computarent, ideo subjungit : *Ut videamini ab eis,* id est : *nolite hic facere finem, sed ultra porrigite intentionem,* scil. *Ut glorificent Patrem vestrum etc.*[1]... Ex his dictis dissolvuntur argumenta.

7. S. THOMAS, *Quodlibet II*, q. 12 (vers Noël 1269)[2].

Utrum sit peccatum praedicatori habere oculum ad temporalia.

S. Thomas répond brièvement en distinguant : rechercher, en prêchant, une rétribution ou une récompense terrestre serait considérer l'Évangile comme vénal ; ce n'est donc pas permis ; la récompense de la prédication ne peut venir que de Dieu. Mais recevoir du peuple le moyen de subvenir aux nécessités de la vie est un droit pour le prêtre : il lui est donc permis d'y penser.

8. HENRI DE GAND, *Quodl. VII*, q. 19-21 (Noël 1282)[3].

Utrum vadens ad praedicandum recepturus necessaria victus in loco ubi debet praedicare, videns autem villam desolatam et bono pastore destitutam, cum ibi non putat se bonum invenire hospitium, vadit ad aliam villam habentem bonum gubernatorem et sufficientem praedicatorem apud quem sperat bene hospitari, peccet mortaliter.

Utrum tacens veritatem propter divitem a quo sperat refici ne offendat eum et ne amittat bonam refectionem peccet mortaliter.

Si sacerdos curatus in parochia sua paratus sit et velit praedicare, et similiter frater habens privilegium ut possit praedicare nullo eum impediente, uter eorum potior sit in jure et utri cedere debeat alter.

Si la population d'un village a vraiment besoin de prédication parce qu'elle manque soit de la connaissance de la foi, soit de la vie de la foi qui sont nécessaires au salut, ou parce que la perversité de ses mœurs exige correction, et si un autre prédicateur n'y pourvoit pas, celui qui passe par là, même s'il n'est pas venu pour cela, devrait se charger d'y prêcher, au lieu d'aller dans une paroisse où il sera peut-être mieux nourri, mais où son enseignement sera moins nécessaire (q. 19).

Pour les mêmes raisons, il ne devrait pas garder sous silence des vérités dont l'affirmation risque de lui faire perdre son couvert et son gîte. Le prédicateur est responsable de la mauvaise vie ou de la foi mal éclairée du peuple, comme le docteur est responsable de l'ignorance des prêtres (q. 20).

La troisième question met en cause le privilège accordé par les papes aux religieux mendiants de prêcher même sans le consentement des curés[4]. Si un mendiant apprend que sa prédication n'est pas nécessaire, mais que celle du curé suffit, il doit s'effacer. Le privilège, en effet, a été accordé à son Ordre *in favorem populi*, c'est-à-dire pour aider les prêtres à instruire les fidèles. Si le curé répond aux besoins de sa paroisse, son droit l'emporte sur celui du religieux : *Et si in hoc casu sacerdos se in praedicatione praetulerit, non censetur fratrem impedire, quia impedimentum importat injuriam ; nemo autem*

(1) *Ordin. et interlin.*, V, 123.

(2) Ed. Vivès, Paris, 1875, t. XV, p. 392. Solution semblable dans une question anonyme conservée dans le ms. B. N. lat. 3108, f. 67C. « Utrum mortaliter peccet quicumque praedicat pro quaestu (Responsio). Debet igitur praedicator praedicare ad excitandam devotionem fidelium... Devotio fidelium est finalis causa quare iste praedicat... Principalis ejus intentio debet esse ut excitet corda fidelim ad devotionem. Secundario autem intentio potest esse ut videat (*ms.* videant) fideles offerentes et eleemosynas dantes ad praedicationem ejus, quia per hac bene poterit constare quod excitavit corda fidelium ». — Dans le même sens, THOMAS DOCKING, ms. B. N. lat. 3183, f. 171v-172, Inc. Dubitatur super hoc quod Dominus dicit cibum esse mercedem praedicatoris.

(3) Éd. Paris 1918, f. 271e-273.

(4) Cf. J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII[e] siècle*, Paris, 1942, p. 119-120.

injuriatur alteri utendo jure suo. A l'appui de cette solution, Henri de Gand invoque les termes des bulles *Exiit qui seminat* de Nicolas III (14 août 1279) et *Ad fructus uberes* de Martin IV (13 décembre 1281). Il a tendance à interpréter ces documents en un sens restrictif (q. 21)[1].

9. Gervais du Mont Saint-Éloi, *Quodlibet*, q. 43 (vers 1282-1291)[2].

Utrum doctor vel baccellarius celans sermonem quem habet in corde suo vel in quaeterno vel nolens communicare socio petenti de quo scit probabiliter quod sine detrimento rehabebit, peccet mortaliter.

Celare sermonem suum vel in animo vel in quaterno potest fieri dupliciter : vel ex avaritia, et sic esset mortale in casu necessitatis alterius ei non communicare, quia in necessitate quilibet tenetur alteri subvenire ; vel ex humana providentia, et sic posset sine omni peccato. Verbi gratia loquor de me. Habeo tres sermones super collum meum et forte habeo multa facere ; si habeo ex providentia mea aliquid ubi potero recurrere si necesse fuerit, non video hoc esse malum. Si feci sermonem labore meo apud cartusiam vel in alio loco ubi pauci fuerunt et cogito quod alio anno de isto sermone potero me juvare s inecesse fuerit, quia forte non vacabit mihi alium facere, et veniant ad me aliqui qui habeant de qualibet die duos vel tres bonos sermones, si non communico eis illum sermonem ad eorum petitionem, non video quod hoc sit malum, quia si communicarem postea non possem me inde juvare, timerem enim mihi ne posset improperari mihi, sicut magnis magistris factum est : Monstrabo vobis in quaterno meo totum sermonem quem fecistis. Et hoc esset contra decentiam status magistrorum quod praedicent de sermonibus qui sunt in quaternis, ex quo satis habent de tempore. Unde dico quod licet celare ex tali providentia, ne homo faciat aliquid indecens unde status suus deturpetur.

10. Richard de Mediavilla, O. F. M., *Quodl. II*, q. 30 (1286)[3].

Utrum praedicator ratione sui officii teneatur omnia illa facere quae docet aut praedicat.

Réponse : *Necessario non tenetur ea omnia facere quae praedicat nisi ratione vel scandali, vel voti.* Si le prédicateur faisait tout ce qu'il prêche, ce serait par souci de perfection et non en vertu d'un obligation inhérente à sa fonction ; en effet, s'il observe les préceptes, auxquels il est tenu comme tous les fidèles, ou les conseils, lorsqu'il y est tenu par vœu, il ne fait que se soumettre à une nécessité fondée sur des motifs étrangers à sa prédication. Quant à ce qu'il prêche et à quoi il n'est pas tenu par ailleurs, sa prédication ne lui crée pas un devoir de l'observer, à moins qu'en s'y dérobant il ne donne à ses auditeurs une occasion de scandale, au détriment de la vérité.

11. Gérard de Bologne, O. C., *Quodl. II*, q. 17 (1295)[4].

Secundo quaerebatur unum pertinens ad statum praedicantium sive ad eum qui praedicare habet, et erat quaestio utrum melius sit praedicare et facere contrarium ejus qui praedicat quam omnino tacere.

Et videtur quod primum sit melius quia positivum est melius quam privativum vel negativum, ergo sic praedicare est melius quam tacere.

Contra : melius aedificat homo exemplo quam verbo. Unde et Philosophus dicit

(1) Sur l'attitude d'Henri de Gand dans la controverse sur les privilèges des Mendiants, cf. G. Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304*, Paris, 1936, t. I, p. 118.

(2) Ms. B. N. lat. 15350, f. 278r-v.

(3) Ed. Brescia 1591, p. 83. Thomas de Bailly, en décembre 1304, traitera la même question dans son *Quodl. IV*, q. 13. ms. Avignon 1071 : Utrum praedicans teneatur facere omnia ea quae praedicat.

(4) Ms. B. N. lat. 17485, f. 138C-139A.

I° Ethicorum quod quidam nomine Eudoxius posuit omnem delectationem esse bonum et post subdit quod sermones ejus credebantur magis propter moris virtutem quam propter ipsos. Differenter enim videbatur temperatus, ut amicus delectationis videbatur hoc dicere, sed sic habere secundum virtutem[1], ex quo dicto expresse habetur quod melius creditur facto quam verbo. Melius est ergo tacere quam sic praedicare.

Respondeo : dicendum quod hic est opus distinctione multiplici. 1° Ex parte praedicantis quia vel habet officium praedicandi ex cura vel interdictione, seu ex commissione vel non. Si non, quaestio non habet locum quia si neutro modo habet praedicare, non debet, et sic est bonum tacere quia praedicare non habet nec debet. Si autem incumbit sibi praedicare ex commissione vel privilegio, non autem ex officio sive ex cura vel ex interdictione, sic videtur esse dicendum quod tali melius est tacere et facere opera bona quam praedicare et facere opera mala, et sic habet intelligi quaestio, quod ex hoc patet quia talis non tenetur necessario praedicare, sed concessum est sibi per privilegium praedicare si velit. Sed forte quaestio habet intelligi aliter, videlicet supposito quod praedicator non habeat bonam vitam nec bona opera, sed potius mala, utrum hoc stante sit sibi melius praedicare quam tacere, et videtur esse dicendum quod ad hoc, sic intelligendo melius vel minus malum, simpliciter melius est tali praedicationem tacere quam praedicare, eo ipso quod non ei ex cura incumbit, sed ex privilegio conceditur quod possit, non praecipiente quod faciat. Actus autem praedicandi est indecens ei qui contrarium facit ejus quod docet, et praesumptuose videtur praedicare sic praedicans, nam et APOSTOLUS cui ex officio incumbebat dicebat de se : *Rom.*, XV : *Non audeo loqui aliquid eorum quae per me non efficit Christus*[2]. Haec autem intelligenda sunt regulariter, utrum scilicet in casu sic aliter poterit melius exsequentibus esse notum.

Si autem praedicando ex officio sive cura incumbat praedicare sicut episcopo vel curato, sic est quaestio magis dubia quia tales et praedicare tenentur et tamen, si malae vitae sint, indecenter et indebite praedicant. Propter primum dicit GREGORIUS in *Pastorali*, c. 49 vel 51, et c. 26 secundum illos qui in duos libros, tractans illud *Prov. XI : Qui abscondit frumenta maledicetur in populis*[3] : *Frumenta abscondere est praedicationis sanctae apud se verba retinere ; in populis autem talis quisque maledicitur quia in solius culpa silentii pro multorum quos corrigere debuit culpa damnatur*[4]. Unde et ab hac culpa Apostolus sollicite se praeservavit, ut GREGORIUS paulo post subdit dicens : *Audiant scilicet tales qui praedicare nolunt quod Paulus eo se a proximorum sanguine mundum credidit, quo feriendis eorum vitiis non pepercit, dicens : Sed omnes contestor vos hodierna die quia mundus sum a sanguine omnium. Non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei*[5]. Propter secundum dicit idem ubi prius tractans illud *Exod.* XXXII : *Ponat vir gladium super femur suum*[6] : *Gladium*, inquit, *super femur ponere est praedicationis studium voluptatibus carnis ante ferre, ut cum sancta quis studet dicere, curet necesse est illicitas suggestiones edomare*[7], et libro I, c. 2, expressius de hoc loquitur sic dicens : *Sunt vero nonnulli qui solerti cura spiritualia praecepta scrutantur, sed quae intelligendo penetrant, vivendo conculcant, et quod verbis praedicant, moribus impugnant. Unde fit ut cum pastor per abrupta graditur ad praeci-*

(1) *Eth. Nic.*, I, 12, éd. BEKKER, 1101, 27. Le texte du ms. est corrompu ici. Les circonstances ont rendu impossible de consulter les autres mss indiqués par GLORIEUX, *op. cit.*, t. II, 94.
(2) *Rom.*, XV, 18.
(3) *Prov.*, XI, 26.
(4) *Reg. pastor.*, III, p., c. 25 (alias 49), *P. L.*, LXXVII, 96.
(5) *Ibid.* ; cf. *Act.*, XX, 26.
(6) *Exod.*, XXXII, 27.
(7) *Ibid.*, 97.

pitium grex sequitur. Hinc namque Dominus per Prophetam, scilicet Ezechielem *quaeritur dicens : Cum limpidissimam aquam biberitis, reliquam pedibus vestris turbabatis, et oves meae his quae conculcatae pedibus vestris fuerant pascebantur et quam pedes vestri turbaverant hanc bibebant. Aquam quippe limpidissimam pastores bibunt cum fluenta veritatis recte intelligentes hauriunt, sed eamdem aquam pedibus perturbare est sanctae meditationis studia male vivendo corrumpere*[1]. Cum ergo, ut patet ex dictis Gregorii et patere posset faciliter ex multis aliis quae induci possent, et praedicare vel loqui in tali casu sit malum et tacere etiam malum sit, dubium est non proprie loquendo quid sit melius, quia neutrum bonum est, sed quid pejus vel minus malum.

Et hic secundo est distinguendum de mala vita quam praedicator habere supponitur, vel quia malum sive peccatum ejus est notorium vel est occultum. Item ex parte populi instruendi per praedicationem est distinguendum, quia vel multum indiget praedicatione vel non multum, sed quasi parum vel non. Rursus, esto quod indigeat vel est voluntarius et bene dispositus ad audiendam eam vel indispositus et involuntarius. Si autem malum vel peccatum praedicatoris sit occultum et populus indigeat praedicatione et voluntarius et dispositus sit ad praedicationem audiendam, videtur quod in hoc casu melius vel minus malum sit praedicare quam tacere, quia praedicare non videtur in casu isto malum nec nocivum populo, cum ex hoc non scandalizetur nec provocetur ad malum eo quod peccatum praedicatoris ignorat, sed videtur praecise malum ex hoc quod non omnino recte vel debite sive reverenter tractat verbum Dei, quid ad hoc quod omnino recte vel debite tractet requiritur quod habeat vitam bonam et opera, dicente Apostolo, *Tim.* II : *Sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo operarium inconfusibilem, recte tractantem verbum veritatis*[2]. Tacere autem in hoc casu est proximo valde necessarium et quasi spiritualis mortis in eo inductivum. Unde dicit Gregorius ubi supra, scilicet III *Pastoralis*, capitulo supradicto : *Si indigentibus proximis ipsi, scilicet pastores, quas haberent pecunias absconderent, adjutores proculdubio calamitatis extitissent. Quo ergo reatu constringantur aspiciant, qui dum peccantibus fratribus verbum praedicationis subtrahunt, morientibus mentibus vitae remedia abscondunt*[3]. Si vero peccatum praedicatoris sit occultum et populus sua praedicatione non multum indigeat, melius vel minus malum esset tacere quia ex hoc non affertur nocumentum saltem notabile populo, ex quo supponitur non indigere praedicatione, et tractaretur irreverenter verbum Dei prout est supra expositum. Idem etiam debet dici, ut videtur, peccato praedicatoris existente occulto et populo existente indisposito et involuntario ad audiendum quia tunc esset irreverentia saepe dicta in tractando verbum et ex parte auditoris nulla utilitas, ex quo indispositus et involuntarius ad audiendum supponitur, et ad hanc intentionem dicitur *Eccli.*, XXXII : *Ubi auditus non est, non effundas sermonem*[4]. Si autem peccatum praedicatoris sit publicum et notorium et sua praedicatione non indigeat populus vel sit indispositus et involuntarius ad audiendum, tunc melius est tacere, quia ostensum est quod in hiis casibus melius vel minus malum est tacere quam praedicare, etiam cum peccatum praedicatoris est occultum, multo ergo fortius cum est manifestum. Si vero sit publicum et notorium et populus indigeat et sit dispositus et voluntarius ad audiendum, tunc sine dubio est difficile videre quid sit melius vel pejus, quia si talis non praedicet, non solum irreverenter tractat verbum Dei, sed etiam scandalizat populum. Videns enim populus ipsum docere unum et facere aliud merito sumit occasionem ruinae. Scandalum autem est dictum vel factum cujusdam praebens aliis occasionem ruinae. Unde *Os.* V et IX :

(1) *Reg. pastor.*, I p., c. 2, *P. L.*, LXXVII, 15 ; cf. *Ez.*, XXXIV, 18-19.
(2) *II Tim.*, II, 15.
(3) *Reg. pastor.*, III p., c. 24 (al. 49), *P. L.*, LXXVII, 96.
(4) *Eccli.*, XXXII, 6.

Laqueus ruinae sacerdotes mali[1], et *Ezech.* XLIV : *Facti sunt in domum Israel in offendiculum iniquitatis*[2], quod tractans GREGORIUS in *Pastorali*, c. 2, dicit : *Nemo in ecclesia amplius nocet quam qui perverse agens nomen vel ordinem sanctitatis tenet*[3], et CHRYSOSTOMUS super illud *Mt.* VII : *Quomodo dicis fratri tuo etc*[4]... dicit : *In quo proposito putas? Ex caritate, ut sanes proximum tuum? Non: quia te ipsum ante sanares. Non vis ergo alios sanare, sed per bonam doctrinam malos actus celare et scientiae laudem ab hominibus quaerere*[5]. Hoc autem adhuc magis exprimit HIERONIMUS in *Epistola ad Nepotianum* : *Non confundant*, inquit, *opera sermonem tuum, nec cum in ecclesia loquaris tacitus quilibet respondeat: Cur ergo haec quae dicis, ipse non facis? Delicatus magister est qui pleno ventre de jejuniis disputat. Accusare avaritiam et latro potest. Sacerdotis os cum mente concordet*[6]. Sic ergo patet quod talis et irreverenter verbum tractat, et populum scandalizat, nec etiam ejus praedicatio proficit, quia populus eam contemnit, sed secundum GREGORIUM : *Cujus vita despicitur, restat ut ejus praedicatio condemnatur*[7]. Malum ergo est ei praedicare. Sed rursus malum est tacere quia curam populi habet ac per hoc eos docere tenetur, et tunc maxime quando indigent et voluntarie audiunt. Quod si tunc non faciat, sanguis de manu ejus requiritur, *Ezech.* III : *Si dicente me ad impium: Morieris, non annuntiaveris ei nec locutus fueris ut avertatur a via sua impia et vivat, ipse impius in iniquitate sua morietur, sanguinem autem ejus de manu tua requiram*[8]. Similiter sic tacens est maledictus qui prohibet gladium suum de sanguine. Quod exponens GREGORIUS in *Pastorali*, l. II, c. 26, dicit : *Gladium a sanguine prohibere est praedicationis verbum a carnalis vitae interfectione retinere*, et subdit quod *hi qui apud se sermonem praedicationis occultant divinas contra se sententias terribiliter audiant*[9].

Patet ergo quod in casu praedicto utrumque est malum et praedicare et tacere, nec tamen talis est perplexus, quia potest malam vitam dimittere et sic congrue praedicare. Sed si hoc non faciat, quin potius in mala vita perseveret, dijudicare quid est pejus praedicare vel tacere non est facile determinare vel in sermone, sed oportet hic servare et definire secundum circumstantias quae pro loco et tempore occurrunt. Si enim omnibus circumstantiis pensatis et consideratis videatur imminere majus periculum populo de sua taciturnitate, videretur quod minus malum esset praedicare et pejus tacere. Si vero non multum grande periculum populo imminet ex taciturnitate tali, tunc forte minus malum esset tacere et pejus praedicare, suppositione retenta.

12. EUSTACHE DE GRANDCOURT, *Quodl. I*, q. 9 (1296-1297)[10].

Utrum peccent praedicantes subtilia istis laicis vel rudibus, sicut de personis divinis vel de relationibus et consimilibus.

Dictum fuit cum Apostolo (*Rom.*, XII, 3) : *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*. Non enim eadem sunt dicenda intelligentibus et non intelligentibus, laicis et clericis, nec expediunt, *Eccli.*, III, 22: *Altiora te ne quaesieris;* et ideo non expedit nec praedicatoribus nec auditoribus, et peccant tales praedicatores. Unde GREGORIUS, *XX Moralium*, c. 1 : *Debet enim subtiliter is qui docet perspicere ne plus*

(1) Cf. *Os.*, V, 1 et IX, 8.
(2) *Ez.*, XLIV, 12.
(3) *Reg. pastor.*, I p., c. 2, *P. L.*, LXXVII, 16.
(4) *Mt.*, XII, 4.
(5) *Opus imperfectum in Matth.*, Homil. 17, *P. G.*, 56, 725.
(6) *Epist. LII*, n. 7, *C. S. E. L.*, LIV, 426, 18.
(7) *Hom. XI in Evang.*, n. 1, *P. L.*, LXXVI, 1119.
(8) *Ezech.*, III, 18.
(9) *Reg. pastor.*, III p., c. 25 (al. 49), *P. L.*, LXXVII, 96.
(10) Ms. B. N. lat. 15850, f. 36.

studeat quam ab audiente capiatur praedicare. Debet ad infirmitatem audientium semetipsum contrahendo descendere ne, dum parvis sublimia et idcirco non profutura loquitur, se magis curet ostendere quam audientibus proficere[1].

13. *Quodlibet anonyme*, q. 21 (v. 1310)[2].

Ultimo remanet unum dubium quoad aliorum instructionem, utrum scilicet praedicatores qui populo praedicant peccent mortaliter non inducendo populum ad solutionem decimarum.

Et arguitur quod sic quia *Ezech.* III : *Si dicente me ad impium : Morte morieris, non annuntiaveris ei, ipse in iniquitate sua morietur, sanguinem vero ejus de manu tua requiram.*

Contra : si hoc esset, quasi omnes essent in statu damnationis, cum quasi nullus praedicat.

Responsio. Praedicationis officium est ad declarationem veritatis et amplexum virtutis et ad vitationem vitii et falsitatis ; et tanto magis et perfectius ad hoc ordinatur, tanto perfectius exercetur. Ad perfectionem autem ordinationis concurrit et res ordinata, et ordinans, et finis sive terminus ad quem, et modus ordinandi, et tempus, et locus, et causa, et secundum horum qualitatem judicandum de ordinatione. Debet ergo praedicator in praedicatione attendere conditionem populi, quoniam non omnia conveniunt omnibus ; debet etiam attendere quod dicit, ut scilicet examinet omnia, ut non sit in ipsis defectus veritatis et utilitatis ; debet etiam considerare finem debitum officiosus ; debet etiam considerare causam moventem, ut scilicet propter aliquam spiritualem utilitatem moveatur, quamvis hoc possit includi in praecedenti, scilicet fine ; debet etiam attendere si sit locus dicendi et tempus, ratione maxime audientium et aliarum circumstantiarum ; debet etiam attendere ut servet modum dicendi debitum. Dico ergo ad quaestionem praedictam quod nisi sit causa urgens et materia requirens et in praedicatore certitudo ejusdem, non credo quod peccet venialiter, nedum mortaliter. Primo quia non oportet praedicare semper omnem veritatem et virtutem nec contra omne vitium et falsitatem, sed vicissim secundum quod possibilitas et oportunitas se obtulerit praedicandi. Secundo quia non forte quilibet certus est, immo si non forte, super facto decimarum, nec debet praedicator dicere nisi de quibus est bene certus. Tertio quia satis solliciti sunt sacerdotes ad praedicandum decimarum solutionem ita quod non debet multum super hoc sollicitari. Quarto quia sicut sunt aliqui laici negligentes ad solvendum quod tamen debent, ita inveniuntur sacerdotes aliqui proni ad accipiendum a quibus non debent, immo ab his quibus de decimis providere debent. Quinto quia probabiliter possunt praesumere quod modicum ex hoc proficerent et utiliora forsitan eorum judicio impedirent. Si vero super solutionem decimarum certus esset et populus in solvendo notabiliter vitiosus esset et sacerdotes in exigendo modum non excederent et eas modo debito dispensarent et praedicandi super hoc via et occasio se offerret ita quod alia utiliora vel aeque utilia praedicare non occurrent et ipse scienter negligeret, non video quomodo culpam mortalem evaderet, nisi forte timeret illos ex hoc fieri deteriores vel tempus aptius expectaret.

Et per dicta patet solutio argumentorum quia secundum praedictum modum intelligi debent ut videtur. Si enim contra omnia vitia semper praedicare deberent, sicut oporteret eos praedicare contra non solventes decimas, ita etiam contra abutentes decimis et bonis ecclesiasticis. Abutuntur autem, ut dicitur XVI, q. 1, *Quicumque haberet*[3] *:* Quicumque clerici possunt sustentari bonis parentum, si ea in suos usus convertunt, si ea pauperibus, peregrinis et spiritalibus viris Deum colentibus non

(1) *Moral.*, l. XX, c. 2, n. 3, *P. L.*, LXXVI, 137.

(2) Ms. Vat. lat. 982, f. 113C-D.

(3) *Décret de Gratien*, c. 68, C. XVI, q. 1, éd. Friedberg, c. 784-785.

largiuntur. Et tamen non credunt eos peccare mortaliter si ista non praedicant, sicut etiam ego credo cum ipsis quia ex hoc parum proficerent. Et eodem modo credo de non praedicantibus pro solutione decimarum.

14. Alain Gontier, *Quodl. I*, q. 22 (vers 1312)[1].

Utrum praedicans contra praelatos in eius absentia qui non audet in praesentia incurrat vitium detractionis.

Ad hoc primum dico utrum praedicare contra absentes sit detractor.

Dicendum quod non ex natura operis et hoc si in generali cum cautela debita dicere non est virtus nec vitium in subditis et praelatis, nisi forte sint ibi qui sunt in dispositione propinqua ut sint praelati.

Secundo utrum dicens ea in praesentia incurrat vitium adulationis.

Dicendum quod si denuntiat propter pinguiora vel propter commodum aliquod est quod interior (?) certum est humilitas. Si autem sic faciunt ut magis tempus aptum expectant, vel ut ne scandalum majus gravetur vel si inde ille qui reprehenditur pejor fieret, non peccant.

15. Pierre de Saint-Denis, *Quodlibet II*, q. 10 (1312-1313)[2].

Utrum praedicator qui dimittit praedicare ne revocetur iterum ad praedicandum peccet mortaliter.

Dicendum quod est quaedam veritas quae non semper dicenda est, ut dicit Gregorius[3], et de hoc non quaeritur. Alia veritas est quae utiliter est proponenda, et de ista quaeritur. Et dico quod si dimittit ad tempus ut utilius eam proponat alias, sic non peccat, sicut et praelatus potest differre suam correctionem vel propter tempus majus oportunum, vel ne deterius fiat, etc., ut dicit Augustinus *I De civitate Dei*[4]. Si autem silet expectando pinguiorem praebendam, sic peccat mortaliter quia facit non propter Deum. Silet enim veritatem propter timorem, ut patet par Gregorium *II Pastoralis*[5]. Item dico de confessoribus si non reprehendunt ne expellantur de curibus dominorum. Immo, si nolunt acquiescere suis admonitionibus, deberent recedere. Alias sunt suspecti vel reddunt se suspecti : *Beatus enim vir qui non abiit in consilio impiorum*[6].

16. *Question anonyme*[7].

Utrum praedicare in mortali peccato sit peccatum mortale.

Videtur quod nullo modo liceat ei praedicare qui est in peccato mortali, quia dicit Ecclesiastes : *Non est speciosa laus in ore peccatoris*[8], et item in *Psalmo : Peccatori autem dixit Deus : Quare tu enarras justitias meas*[9], et item dicit *Glossa :* Per os tuum *pollutum ;* non enim placent Deo labia polluta quia, sicut dicitur, *peccatores non exaudit* Deus. Et Gregorius : *Cum his qui displicet, etc.*[10]

Item cum esset mulier deprehensa in adulterio et quaereretur a Domino utrum esset lapidanda, respondit Dominus : *Si quis vestrum sine peccato est, primus in eam levet manus*[11], et intelligitur hic de lapide damnationis vel praedicationis. Unde non debet aliquis mittere lapidem praedicationis in alium, nisi sit sine peccato mortali.

(1) Ms. Vat. lat. 1086, f. 244. Le texte donné par le ms. est corrompu.
(2) Ms. Vat. lat. 1086, f. 255v.
(3) Cf. *Reg. pastor.*, II p., c. 4, *P. L.*, LXXVII, 30.
(4) L. 1, c. 9, *P. L.*, XL, .
(5) Cf. *Reg. pastor.*, II p., c. 4, *P. L.*, LXXVII, 30.
(6) *Ps.*, I, 1.
(7) Ms. B. N. 3108, f. 67CD.
(8) *Eccli.*, XV, 19.
(9) *Ps.*, XLIX, 16.
(10) *Ordin.*, III, 795.
(11) *Jo.*, VIII, 7.

Item legitur in libro *Regum* quod David post adulterium commissum cum Bersabee nunquam voluit ascendere tribunal ad judicandum vel docendum donec dictum sit ei per Nathan prophetam : *Transtulit a te Dominus peccatum tuum*[1], et hac ratione non debet aliquis judicare vel praedicare nisi sciat peccata sua a Deo esse translata.

Contra : Videtur quod sicut licet homini dare eleemosynam et orare et alia bona opera facere, licet sit in mortali peccato, eadem ratione licet ei praedicare et populum ad bona opera convertere.

Praeterea mirum est quod dicitur super illum locum *Psalmi : Peccatori autem dixit Deus etc.*, in media glossa quod si non liceat peccatori praedicare, licet tamen ei sacram paginam legere, cum tamen aeque spirituale sit legere sacram paginam et praedicare. Quicumque enim sacram paginam legit praedicat.

Praeterea tantum scandalizantur auditores si peccator legat sicut si praedicat, quia utrobique potest ei dici : *Qui praedicas non furandum furaris, qui praedicas non moechandum moecharis*[2], eadem facis quae damnas, sicut legitur *ad Romanos.*

Ad hoc distinguendum est quod aliud est de eo qui sibi assumit officium praedicandi et aliud de eo qui non praedicat ex officio, sed forsitan ex quacumque devotione vel ad preces alterius. Ille enim qui non praedicat, dummodo occultum sit ejus peccatum, non peccat praedicando. Si autem peccatum ejus manifestum est, sive praedicet ex officio sive non, peccat mortaliter propter scandalum quod generat auditoribus. Si quis autem assumpsit officium praedicandi sicut pastor alicujus ecclesiae qui habet curam animarum et tenetur ex necessitate praedicare, sive peccatum ejus sit occultum sive manifestum, peccat mortaliter quia ex officio assumpto tenetur esse utilis subditis suis. Magna autem utilitas est si pastor eorum sit Deo devotus et placeat Deo praedicatio ejus quia per devotas praedicationes, si est in caritate, melius convertuntur et facilius subditi a peccatis suis. Et ideo magnam injuriam facit et maximum damnum pastor subditis quando aufert ab eis devotionem quam eis debet et ita subtrahit illis illam utilitatem quam possent habere ex devotione pastoris sui.

De eo quod dictum est quod licet legere peccatori sacram paginam, quamvis ei non liceat praedicare, dici potest quod praedicator ex officio adstrictus est ad curandas animas subditorum, et ideo debet eis devotionem suam. Sed lector vel magister non habet curam animarum illarum quibus legit, et ideo nihil subtrahit eis, quia non debet eis devotionem, et ideo legendo non peccat mortali peccato. Praeterea legere non est mere spirituale opus sicut praedicare. Unde laicus posset legere sacram paginam, quia non est principale lectoris officium tendere ad hoc quod curet animas, sed ad hoc ut faciat scientes. Scientia autem non est virtus quia, sicut ait Aristoteles, scire aut parum aut nihil prodest ad virtutes[3].

17. Jean de Pouilly, *Quodlibet I*, q. 15 (1312)[4].

Si habens privilegium quod possit praedicare in tota provincia vel ubique sit in parochia alicujus curati et velit ibi praedicare, et similiter curatus, et sit contentio inter eos de praedicando prius et posterius, utrum habens privilegium praedictum debeat praeferri curato et praedicare ante illum.

La question précise ainsi énoncée est brièvement discutée par *sic et contra.* Mais elle donne surtout à Jean de Pouilly, maître séculier, l'occasion d'un véritable traité, occupant dans le manuscrit quatorze colonnes de texte serré, sur le privilège des Mendiants[5]. Jean de Pouilly fait l'histoire de la législation sur ce point, interprète les

(1) *II Reg.*, XII, 13.
(2) *Rom.*, II, 22.
(3) Cf. *Ethic. Nicom.*, VI, 9, éd. Bekker, 1142, 23.
(4) Ms. B. N. lat. 15372, f. 178A-181A.
(5) Henri de Gand, maître séculier lui aussi, avait, en 1282, résolu un cas analogue en un sens favorable au clergé paroissial, cf. plus haut, p. 123 (n. 8).

décrétales dans lesquelles elle est formulée, et mêle aux arguments théologiques des exemples empruntés à la vie du clergé. L'accent de sincérité, le ton de conviction et d'engagement personnel qui soutiennent cet exposé, et le rendent parfois émouvant, en disent long sur le zèle religieux qui animait ces controverses célèbres. Le texte, bien que long, mériterait d'être donné entièrement, à cause des problèmes juridiques et doctrinaux qu'il soulève, et parce qu'il contient quelques données nouvelles sur l'histoire du concile de Vienne, dont les délibérations sont peu connues. En attendant l'édition que prépare M. P. Glorieux des *Quodlibets* de Jean de Pouilly[1], retenons ici les idées qu'expose, sur la prédication, cette question.

La solution du problème posé, explique Jean de Pouilly, suppose deux choses : d'abord que le Mendiant dont il s'agit ne possède l'*officium praedicandi* que par commission ou privilège *(ex commissione seu privilegio)*, c'est-à-dire en vertu d'un droit extraordinaire *(jure extraordinario)*; ensuite, que, de droit ordinaire, la charge de prêcher convient aux curés, non seulement au titre de la coutume, mais parce qu'il leur a été confié sans intermédiaire : car les curés ont été institués immédiatement par le Christ dans la personne des soixante-douze disciples. Le pouvoir qu'ils possèdent, ils le tiennent donc directement du Christ.

Ces présupposés une fois admis, la question proprement dite admet deux solutions possibles, selon qu'on considère le privilège d'une façon absolue et abstraite, ou avec détermination expresse des personnes et sous réserve de certaines conditions. Si on se place au premier point de vue, le curé doit être préféré au Mendiant : celui-ci a été envoyé par le pape, le curé a été envoyé, dès l'origine de l'Église, par le Christ lui-même : *Missus a Rege praefertur misso a duce*... Mais le Mendiant peut, en vertu de son privilège, obtenir la priorité par rapport au curé s'il s'agit d'une prédication très solennelle et dans des circonstances exceptionnelles telles que le recrutement des croisés ou la réfutation d'une hérésie.

Normalement, les relations entre le clergé paroissial et les Mendiants doivent être déterminées par ce principe, que Jean de Pouilly considère comme indiscutable : la prédication est un droit inaliénable et un devoir des curés : *Non potest ergo totaliter removeri aut suspendi ab eis, quod vix aut nunquam ea possint uti.*

Si un conflit surgit, Jean de Pouilly reconnaît que, quoi qu'il en soit de l'interprétation stricte des textes canoniques, ce qui doit être décisif, ce sont les intérêts du royaume de Jésus-Christ : il faut résoudre la difficulté selon l'ordre de la charité, c'est-à-dire en considérant surtout le bien à faire au peuple. Si donc le curé ne suffit pas à répondre aux besoins spirituels des fidèles, ou si ceux-ci préfèrent le Mendiant, le curé doit céder.

Si vero populus vult libentius audire privilegiatum propter majorem devotionem quam habet ad ipsum, quia cum ipso plus credit proficere, curatus debet credere quod non debet *quaerere quae sua sunt, sed quae Jesu Christi*[2]. Sicut enim dicit *Glossa* super illud *Tim. I : Finis praecepti caritas*[3]. Tunc ergo praecepta et consilia recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum[4]. His etiam non tollitur jus suum, quia non habent jus nisi secundum auctoritatem superioris et ordinem caritatis.

Prêcher est un acte hiérarchique. Il faut donc, pour s'en acquitter, en avoir reçu la mission, avec ou sans les ordres sacrés. Comme pour entendre les confessions, la juridiction est requise pour prêcher.

Ille qui non habet curam, id est beneficium cui annexa est cura animarum, esto quod sit vel non sit sacerdos.., nec potest praedicare nisi missus ab illo qui potest,

(1) A paraître dans le *Corpus général des philosophes français du moyen âge*.
(2) Cf. *Philip.*, II, 21.
(3) *I Tim.*, I, 5.
(4) Cf. *Ordin.*, VI, 684.

secundum illud *Rom.: Quomodo praedicabunt nisi mittantur?*[1] ut etiam allegatur in praedictis capitulis, *Extra, De haereticis*[2].

... Sed verum est quod est differentia inter privilegiatum ex una parte et illum cui confertur cura ex altera, quia viro curato in quantum sacerdos inseparabiliter connectitur[3] officium praedicandi, confessiones audiendi et omnes actus hierarchicos exercendi, qui sunt illuminare per praedicationem, purgare per correctionem et perficere per sacramentorum administrationem[4], et hoc in quocumque loco suae parochiae prout praedicti actus sustinent aut requirunt. Non sic autem in privilegiato, sed potest sibi concedi unum sine alio, nec aliquid sibi concedi intelligitur nisi in suo privilegio exprimatur... Et ratio est quia praedicti actus conveniunt curatis jure ordinario ab institutione Domini in fundatione ecclesiae in duobus sacerdotum ordinibus, aliis autem illi actus non conveniunt nisi ex commissione gratuita et voluntaria, et ideo tantum praecise possunt et nihil plusquam eis committitur...

... Verum est quod praedicare veritatem fidei et morum prout requirit conditio subjectorum ab eo qui potest et habet auctoritatem ex officio aut ex commissione ejus qui potest sicut curatus, valde est bonum et utile. Et certum est quod curati multum gaudent et viros bonos qui volunt se per violentiam ingerere et credunt scire docere populum libenter rogunt ut ad suas ecclesias veniant praedicare. Unde quod sic vocati veniant qui sciunt praedicare et praedicent, bonum et utile... Debet enim bonus curatus per se et per alium salutem suorum parochianorum quaerere quantum potest et ea quae ad salutem eorum proficiunt, et in hoc servatur ordo caritatis.

Jean de Pouilly termine son exposé par un beau témoignage rendu au clergé paroissial dont il défend la cause, ce qui achève de faire de cette dispute scolaire un de ces admirables documents humains comme on en treuve dans toute la littérature du moyen âge, même dans les *Quodlibets.* Les curés de campagne ne sont pas de grands clercs, avaient sans doute objecté certains religieux des nouveaux Ordres. Le maître parisien répond :

Quod vero in fine dicunt de litteratura vadit ad hoc quod dixi, quod in professione curatorum sunt tot valentes viri et valentes clerici sicut in aliqua professione speciali quam noverim. Hoc non debet eos turbasse, quia puto satis unicuique manifestum, et si non sunt forsitan tot theologi, sunt valentes viri aut valentes clerici, sed etiam canonistae et legistae, medici, legici et boni grammatici, de quibus omnibus multi sunt assumpti ad statum curatorum. Et hoc est rationabile, quia plures sunt in professione curatorum quam in quacumque alia. De moribus vero noverunt qui utrosque cognoscunt, nec quantum ad mores vel litteras volo specialiter descendere, quia facta manifestant homines, et si facta omnium aeque nota essent omnibus, sicut sunt aliquibus, leve esset judicare qui meliores existerent communiter aut pejores.

A la fin de la grande période scolastique et au terme du progrès dont elle fut l'occasion, Jean de Pouilly rassemble les résultats des discussions précédentes. Il explicite, à l'aide d'une terminologie précise, ce que les autres textes supposaient. Pourtant, tous contenaient déjà des indications sur les qualités du prêcheur, sur l'objet de la prédication et sur les conditions de son exercice.

Les qualités personnelles exigées du prédicateur sont la science et la

(1) *Rom.*, X, 15.
(2) L. V, tit. VII, Friedberg, 778-790.
(3) *Ms.:* viri curati in quantum sacerdos connectuntur officium.
(4) Cf. Ps.-Denis, *De cael. hier.*, III, 1, *P. G.*, II, 166 ; *De eccles. hier.*, V, 3, *ibid.*, 105.

vertu, ce qu'Eustache d'Arras appelle *sanctitas et doctrina*[1]. De la doctrine, il sera question plus loin, parce qu'elle pose le problème des rapports de la prédication avec l'étude de la théologie. Quant à la sainteté, elle inclut dévouement et désintéressement. Parce qu'il doit être détaché de tout profit temporel, le prédicateur ne doit rechercher pour eux-mêmes ni les succès oratoires, ni les avantages matériels : il doit prêcher avec humilité[2], avec « bonne intention », uniquement préoccupé de la gloire de Dieu[3]. Il ne doit pas avoir en vue de gagner de l'argent[4] ou de s'assurer un gîte confortable[5]. Son esprit de pauvreté doit même aller jusqu'à lui faire communiquer à un collègue, dans certains cas, le texte d'un sermon déjà composé : Gervais de Saint-Éloi se demande à ce propos si un prédicateur a le droit de se répéter[6]. Le prédicateur doit également donner le bon exemple : ceci ne veut pas dire qu'il soit toujours strictement obligé de faire tout ce qu'il enseigne : s'il y est tenu, ce peut être comme homme, comme religieux, non pas nécessairement comme prêcheur[7].

Son dévouement lui fixera l'objet de son enseignement. Que faut-il prêcher ? Les choses les plus utiles au salut des fidèles, c'est-à-dire tout ce qui est de nature à leur faire connaître la vérité, à les amener à embrasser la vertu, à éviter le vice et l'erreur. Les sujets moins utiles passeront au second plan : c'est le cas, par exemple, de la solution des dîmes[8], laquelle engage pourtant l'intérêt immédiat des prêtres. Tant il est vrai que le prédicateur doit, même à ses dépens[9], s'adapter aux besoins les plus urgents du peuple. Il dira ce qui est nécessaire, en tenant compte des circonstances de temps et de lieu[10] ; il doit taire, au contraire, ce qui pourrait être inutile ou nuisible : il s'abstiendra par conséquent

(1) Voir le texte édité plus haut sous le n. 1.
(2) Voir le texte n. 3.
(3) Voir le texte n. 5.
(4) Voir le texte n. 4.
(5) Voir le texte n. 9.
(6) Voir le texte n. 9. A ce problème se rattache celui du plagiat. Il semble que ce que nous désignons de ce nom paraissait légitime aux prédicateurs au moyen âge, non seulement parce que manquait l'idée de propriété littéraire, mais aussi à cause d'une raison plus profonde : la prédication est destinée non à mettre en valeur le prédicateur, mais à répandre la doctrine évangélique qui est un bien commun à tous les ministres de l'Église. Aussi, depuis les centonisateurs anciens et les imitateurs de S. Augustin jusqu'aux « professeurs de plagianisme » du XVII[e] siècle, les prédicateurs n'ont-ils jamais craint de prendre leur bien où ils le trouvaient. Sur ce sujet, E. GRISELLE, *Le plagiat dans la prédication ancienne*, Lille, 1900 (extrait de la *Revue de Lille*, sept.-oct. 1900).
(7) Voir le texte n. 10.
(8) Voir le texte n. 13.
(9) Voir le texte n. 8.
(10) Voir le texte n. 14.

d'enseigner des choses trop subtiles ou trop difficiles[1] et de prononcer des paroles flatteuses au détriment de la vérité ou du bien des fidèles ; s'il dit des choses « plaisantes », ce ne doit être que pour « allécher » son auditoire[2].

Telles doivent être les dispositions intérieures du prédicateur. Pour qu'il exerce sa fonction légitimement et selon toutes les exigences (*modo debito*), il faut encore que soit réalisée une condition juridique : l'autorisation. Les degrés de plus ou moins grande « autorité » permettent de distinguer plusieurs catégories de prédicateurs. Certains peuvent être appelés à prêcher à titre privé : en quelques circonstances particulières, le Saint-Esprit a pu, sans intermédiaire, charger de saintes femmes de le faire. Mais ce n'était pas là remplir un « office ecclésiastique » : celui-ci suppose, en effet, que l'autorité est transmise par l'Église. Gérard d'Abbeville et Jean de Pouilly proposent ici deux distinctions qui s'éclairent l'une l'autre et qui, pratiquement, permettaient de discerner les porte-paroles authentiques de l'Église et les prédicants sans mandat qui ne manquaient pas alors[3].

Normalement et ordinairement, explique Gérard d'Abbeville[4], la prédication est confiée à des clercs[5]. Ceux-ci peuvent recevoir cette fonction

(1) Voir le texte n. 12.

(2) Voir le texte n. 5.

(3) Sur ces « pseudo-prédicateurs » de toutes espèces, cathares, collecteurs d'aumônes, bégards et béguines, voir les pages suggestives de R. Ladner dans P. Mandonnet, *Saint Dominique*, Paris, 1938, t. II, p. 22-29. Les critères exposés par Jean de Pouilly et Gérard d'Abbeville, et déjà supposés par S. Thomas, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. IV, éd. P. Mandonnet, *S. Thomae opuscula*, Paris, 1927, t. IV, p. 49-51, aidaient les Mendiants eux-mêmes à se justifier devant ceux de leurs adversaires qui les accusaient d'être des « pseudo-prédicateurs », comme le faisait Guillaume de Saint-Amour dès le titre même de sa *Collectio catholicae et canonicae Scripturae*.., éd. Constance, 1632, p. 111. D'autres leur reprochaient de manquer des garanties requises pour prêcher légitimement et de tomber dans tous les travers que nous avons vu signaler dans les *Quodlibets* comme à éviter ; témoin un curieux recueil conservé, à la suite de la *Collectio* de Guillaume de Saint-Amour, dans le ms. B. N. lat. 3183, f. 90-91 : « Incipiunt capitula quinquaginta signorum. I. Quod praedicant non missi vel non canonice instituti. II. Quod praedicant contra vel praeter veritatem divinae scripturae vel tacent in dolo quod docendum esset, etc. » Comme le montre la suite de cette série de griefs, le problème de la pauvreté était lié à celui de la prédication : on reprochait aux Mendiants de vivre de leur prédication. Leur réponse, conforme à tous les textes cités ici, consistait à rappeler que la prédication dans l'Église n'est pas d'abord liée à un bénéfice et à une source de revenu, mais qu'elle est avant tout une forme du magistère de l'Église. Sur le ms. B. N. lat. 3183 qui contient plusieurs textes importants pour l'histoire de cette controverse, cf. F. Pelster dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, III (1933), p. 58-60.

(4) Voir le texte n. 4.

(5) La prédication avait été interdite aux femmes, même doctes et saintes, et aux laïcs, dans les *Statuta ecclesiae antiquae* qui, passés sous le nom de S. Césaire d'Arles, devaient jouir d'une grande faveur dans la tradition canonique du moyen âge, éd. G. Morin, *S. Caesarii opera*, II, Maredsous, 1942, p. 93, c. XXXVII-XXXVIII.

soit en raison d'une prélature, soit en raison d'un ordre sacré. Dans les deux cas, la prédication est conditionnée par la *cura animarum*. Un simple sous-diacre, par exemple, peut avoir le droit et le devoir de prêcher s'il est prélat et chargé d'âmes. Le prêtre, lui, peut prêcher s'il est « pasteur », c'est-à-dire s'il est responsable du soin de certaines âmes ; il peut demander à un diacre de l'y aider et le déléguer à cet effet. Par contre, les clercs inférieurs ne peuvent jamais s'acquitter que d'une prédication privée, à la manière de celle des femmes, non de cette « prédication solennelle et publique » qui caractérise « l'office ecclésiastique ». La prédication est, dans l'Église, une activité officielle, au même titre que le culte : c'est de ce point de vue, où elle apparaît liée à l'ordre sacramental, que Gérard d'Abbeville la considère.

Jean de Pouilly[1] l'envisage plutôt sous l'aspect juridique. Prêcher, pour lui comme pour les autres Maîtres, est une « activité hiérarchique ». C'est le moyen de réaliser dans les âmes cette « illumination » qui du Père des lumières est descendue sur terre dans la personne du Verbe incarné et qui se communique par degrés dans l'Église. A la suite de S. Jean l'Évangéliste, les Pères grecs et latins, puis le Pseudo-Denis en avaient exposé la théorie : le moyen âge, ici encore, unit la théologie au droit canonique. S'acquitter de cette fonction sublime revient à une catégorie de ministres qui constituent ce que, depuis S. Grégoire le Grand[2], on appelait volontiers l'*ordo praedicatorum*[3]. Celui-ci comporte deux sortes de membres, déterminés par les titres juridiques qui authentiquent la « mission » du prédicateur.

1. On peut parler avec autorité parce qu'on y a été habilité et désigné « en vertu du droit ordinaire », c'est-à-dire du « droit commun et divin ». Ce droit est conféré à tous ceux qui ont charge d'âmes : c'est le cas des clercs qui détiennent « un bénéfice auquel est annexée la *cura animarum* » : les évêques dans leur diocèse, les curés dans leur paroisse. Ce droit est lié au sacerdoce selon les deux ordres de prêtres dont parle l'Évangile : d'une part les Apôtres, les Douze, auxquels succèdent les évêques, d'autre part les Disciples, les Soixante-douze, auxquels succèdent les prêtres[4]. Les évêques, aidés par les curés auxquels ils confèrent le sacrement de l'ordre et auxquels ils confient le pouvoir d'enseigner,

(1) Voir le texte n. 17.

(2) Par exemple *In Ezech.* l. II, hom. IV, n. 5, *P. L.*, 76, 975 : ordo praedicantium. *Hom. XXXVI in Evang.*, n. 2, *P. L.*, LXXVI, 1267 : praedicatorum ordo. Cf. P. MANDONNET, *op. cit.*, II, p. 50-66.

(3) *Glossa interlinearis in Lc.*, XIV, 27, éd. Lyon, 1554, t. V, 887, et plus bas, p. 53, n. 6. « Ordo praedicatorum intelligendus est qui a Domino missus est in mundum cum ait discipulis : Euntes in mundum », sermon anonyme conservé dans le ms. B. N. lat. 3829, f. 106v ; de même dans un autre sermon anonyme, B. N. lat. 3563 (XII[e] s.), f. 132.

(4) Distinction répandue au moyen âge sous l'influence de Gratien et des glossateurs du *Décret*, c. 1, t. XXI, FRIEDBERG, 67.

assurent l'exercice normal du magistère ordinaire de l'Église. Une fois investis du soin d'évangéliser une partie du peuple chrétien, ils « doivent nécessairement » prêcher.

2. On peut aussi être amené à prêcher en vertu d'un « droit extraordinaire », c'est-à-dire « par commission » expresse ou « par privilège ». Ce droit est conféré par le pape lorsqu'il s'agit d'un office à exercer dans toute l'Église, par l'évêque lorsqu'il s'agit de prêcher dans son diocèse, par le curé lorsqu'il s'agit de prêcher dans sa paroisse. Car chacun d'eux est libre d'inviter des prédicateurs possédant par ailleurs la science et la vertu à évangéliser le troupeau confié à ses soins. Ceci peut arriver en vue de prêches « très solennels » et en certaines circonstances importantes, comme dans une période d'hérésie ou de croisade. Le prédicateur qui a le privilège de prêcher dans ce cas peut le faire ; mais, à la différence de ceux qui sont prédicateurs de droit divin, il n'y est pas obligé : le privilège est une autorisation, non une prescription.

Ces précisions éparses dans la littérature quodlibétique permettent de porter un jugement sur le caractère fondamental de la prédication médiévale. Par le seul examen des procédés de composition des sermons, M. Ét. Gilson est arrivé à cette conclusion : « Nous ne sommes pas ici devant une œuvre littéraire à composer, mais devant une fonction religieuse à remplir »[1]. Nous sommes conduits par d'autres voies à la même évidence. Pour enseigner le peuple (*docere populum*), la connaissance de la technique oratoire et l'habileté à manier les procédés rhétoriques, tout ce que Jean de Pouilly appelle *scire praedicare*, n'est donc qu'un des éléments requis. L'art de prêcher implique d'autres exigences, et bien plus rigoureuses encore. « Savoir prêcher » suppose le « pouvoir » de prêcher lequel entraîne le « devoir » de prêcher et de le faire de la façon que demande le salut du peuple. Car ce qui domine tout ici est ce que nos docteurs appellent l'*ordo caritatis* : il s'agit uniquement de faire du bien au prochain. Aussi ne tient-on compte, pour résoudre tous les problèmes posés par la prédication, que de l'intérêt du peuple. Les prêtres sont avant tout des pasteurs ; le soin des âmes est pour eux un souci (*cura*). S'il faut être en état de grâce pour prêcher, c'est à cause du peuple, afin que le prédicateur ayant lui-même de la dévotion puisse la communiquer. Les fidèles ont un droit strict à cette « utilité que leur procure la dévotion de leur pasteur »[2]. Celui-ci leur doit sa ferveur : s'il en manque parce qu'il est en état de péché, c'est une injustice. « Prêcher est un acte purement spirituel et sans mélange d'éléments temporels »[3],

(1) *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 98.
(2) Voir le texte n. 16.
(3) Voir le texte n. 16.

On voit avec quelle logique on a tiré les conséquences de ce caractère religieux de la prédication.

On ne prêche pas par égoïsme, mais par dévouement. La prédication n'est pas une fin en elle-même. On ne prêche pas parce qu'on aime cela, par satisfaction personnelle ou par vanité. On doit même s'abstenir de le faire si les dispositions du prédicateur ou du peuple sont telles qu'il n'y a pas avantage à prêcher, mais que cela tourne à la « ruine du peuple » ; comme le montre, par contraste, ce dernier mot, il s'agit « d'édifier » au sens fort de ce terme, c'est-à-dire non seulement de ne pas scandaliser, mais d'instruire le peuple et, à force de l'aimer, de lui faire accepter qu'on le corrige, qu'on le fasse progresser sans cesse vers le mieux, qu'on l'oriente vers la gloire de Dieu[1]. La « cause finale » de la prédication n'est pas seulement d'éclairer les intelligences, mais d'exciter les cœurs à la « dévotion »[2]. Le bien du peuple décide s'il faut parler et ce qu'il faut dire. Il détermine aussi qui doit prêcher et dans quelles dispositions. Car le privilège des mendiants leur a été donné *in favorem populi*. Le nombre et la variété des ministres de la parole de Dieu permettent qu'on s'adapte aux « conditions » dans lesquelles se trouve le peuple, selon qu'il est plus ou moins ignorant, plus ou moins disposé à entendre prêcher, et que tel prédicateur ou tel autre lui inspire une plus ou moins grande dévotion. Il faut parfois attendre et patienter avant de dénoncer le mal et, devant un échec, il faut savoir se retirer, s'effacer[3].

Toute cette ascèse exige du prédicateur un profond renoncement. N'est-il pas admirable, en effet, que presque tous les problèmes moraux étudiés dans les *Quodlibets* soient des problèmes d'intention ? Nous percevons ici à quel point les préoccupations spirituelles dominaient le clergé médiéval. Car il importe moins pour le prédicateur de se demander s'il a prêché ou non et dans quelle mesure, que d'examiner avec quelle intention il a accompli son devoir, en un mot quelle était sa vie intérieure. Les Maîtres sont d'accord pour insister sur l'intention droite et pure. La littérature des *artes praedicandi* ne reflète donc qu'un aspect, et le plus matériel en un sens, de cette activité qui consiste à prêcher. Or il est remarquable que dans le domaine de la spiritualité des prêcheurs, le Docteur de l'Église auquel on fait sans cesse appel est le grand théoricien de la vie mystique au moyen âge, et celui à travers lequel S. Augustin lui-même a exercé son influence : S. Grégoire le Grand[4].

(1) Voir le texte n. 5.
(2) Voir le texte n. 16.
(3) Voir le texte n. 25.
(4) Le fait est constaté par C. Butler, *Western mysticism*, Londres, 1922, p. 190. Les textes de S. Grégoire sont parfois cités d'après le *Décret de Gratien*, où ils étaient passés en grand nombre, cf. Friedberg, *Proleg.*, col. XXXVI-XXXVII.

S. Augustin avait pourtant écrit un traité sur « l'Enseignement chrétien » et réformé par là la prédication ancienne[1]. Tout l'essentiel de la doctrine de S. Grégoire se trouve déjà dans le *De doctrina christiana*, spécialement dans le livre IV, où l'évêque d'Hippone avait, en outre, formulé des conseils d'ordre littéraire[2]. Mais c'est par S. Grégoire que les idées de S. Augustin sur l'orateur chrétien ont pénétré le moyen âge. Comme S. Augustin a été le docteur de la prédication pour le ve et le vi^e^ siècles, S. Grégoire le Grand l'est pour le moyen âge : c'est qu'alors les problèmes juridiques et spirituels se posent avec au moins autant d'acuité que les problèmes de technique oratoire. Nous constatons donc une fois de plus que la source de toute la spiritualité médiévale est l'œuvre de S. Grégoire, et non seulement son *Pastoral*, mais encore ses *Homélies* et ses *Morales*.

Ces observations nous révèlent un aspect important de la vie des curés du xiiie siècle. S. Grégoire n'a pas seulement préparé des auteurs mystiques comme un S. Anselme et un S. Bernard, il a servi de base à la formation cléricale d'innombrables pasteurs obscurs et consciencieux. Car l'unanimité avec laquelle les moralistes exigent du prêtre une vie intérieure dépouillée de toute préoccupation terrestre donne à penser qu'ils ne voient pas en cela un idéal impossible à atteindre et qui n'était jamais réalisé, mais qu'ils en parlent comme d'une chose dont le contraire était exceptionnel et anormal. Autant les procédés oratoires étaient complexes et raffinés, autant la conscience des prêcheurs se devait d'être délicate et l'était en effet.

III. — PRÉDICATION ET THÉOLOGIE

Quand l'autorité de l'Église a donné le « pouvoir » de prêcher et en a imposé le « devoir », il faut encore, pour qu'on s'en acquitte avec fruit, « savoir prêcher ». Quand le prédicateur authentiquement habilité à annoncer la parole de Dieu possède la « vertu », il lui faut encore la « doctrine ». Cette science, cette doctrine, comporte deux éléments : la connaissance de la technique oratoire, c'est-à-dire des procédés à employer pour exprimer la vérité, et la connaissance de la doctrine chrétienne elle-même. La formation oratoire relève des arts libéraux et elle est codifiée dans les méthodes innombrables qui ont pour titre *forma* ou *ars praedicandi*. La formation doctrinale relève de l'enseignement de la théologie.

(1) Cf. *Deux sermons inédits de S. Fulgence*, dans *Revue bénédictine*, LV (1945), p. 13-16.
(2) Cf. H.-I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 508-531.

On sait qu'il y avait, aux XIIe et XIIIe siècles, rivalité entre l'étude de la théologie et celle du droit. Godefroid de Fontaines avait pu se poser une question comme celle-ci : *Utrum per unum bonum juristam melius posset regi ecclesia quam per unum bonum theologum*, et il est à peine utile de dire qu'il avait plaidé la cause de la théologie[1]. Les papes, plusieurs fois, étaient intervenus pour résoudre le conflit en faveur de la théologie : ils avaient rappelé que l'Église respecte le droit romain, auquel elle doit beaucoup, mais qu'il est surtout nécessaire aux clercs de connaître la doctrine sacrée[2]. Jean Peckham fut amené, lui aussi, à prendre la défense de la théologie. La question qui lui était posée ne visait pas spécialement le droit. Pourtant, dans sa réponse, il passe sous silence la philosophie et les arts libéraux pour s'attaquer exclusivement au droit. Et la principale raison qu'il apporte à l'avantage de la théologie est que celle-ci prépare directement à la prédication[3].

Utrum theologia sit prae caeteris scientiis necessaria praelatis ecclesiae.

Quod non videtur, quia *Job* XXIX : *Pater eram pauperum et causam quam nesciebam diligenter investigabam*[4]. Ergo ad praelatum maxime pertinet investigatio causarum. Sed haec investigatio causarum fit per jura ; ergo jura maxime sunt necessaria ecclesiae.

Item dicitur *Sapientiae* I : *Diligite justitiam qui praestis populis*[5], et *Eccli.* X : *Pro justitia agonizare pro anima tua et usque ad mortem certa pro justitia*[6]. Sed certamen justitiae exercetur per jura ; ergo jura sunt summe necessaria praelatis.

Item suscitare discordias est quasi gravissimum peccatum ; cum caetera crimina odiat Deus, hoc maxime detestatur, ut patet *Prov.* VI[7]. Si ergo maximo malo maximum bonum opponitur, ergo maximum bonum est sedare discordias. Sed hoc fit per jura, ergo, etc.

Item maxima pericula praelatorum sunt correctio delinquentium, repulsa luporum latrantium gregem Domini. Sed haec fiunt per jura ; ergo jura sunt summe necessaria praelatis.

Contra : Ordo praelatorum a sanctis vocatur ordo praedicatorum, unde GREGORIUS I, *Pastoralis : Praedicatoris officium tutius declinatur*[8], et super illud *Lucae* XIV : *Misit servum suum hora caenae*[9], dicit *Glossa : Servus iste ordo est praedicatorum*[10].

(1) Quodlibet X, q. 18 (1293), éd. J. HOFFMANNS, *Le dixième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, dans *Les Philosophes belges*, t. IV, Louvain, p. 395-398.

(2) Sur ce problème, au sujet duquel les historiens du droit ont émis des opinions contradictoires, voir les remarques judicieuses de H. BEAUNE, *L'enseignement du droit romain et la papauté* dans *Nouveaux fragments de droit et d'histoire*, Paris, 1899, p. 55-100.

(3) Quaest. disp. II (vers 1269), ms. B. N. lat. 3183, f. 175-175^v et 177^v. Il est déjà significatif que cette question se trouve dans ce ms, mentionné plus haut, p. 134, n. 3.

(4) *Job.*, XXIX, 16.

(5) *Sap.*, VI, 23.

(6) *Eccli.*, IV ; 33.

(7) *Prov.*, VI, 16-19.

(8) *Reg. pastor.*, l. I, c. 7, *P. L.*, LXXVII, 20.

(9) *Lc.*, XIV, 17.

(10) *Gl. interlin.*, v. 887.

Item *I Cor.* I : *Non misit me Deus baptizare, sed evangelizare*[1]. Ex quibus patet quod praedicare est principale officium praelatorum. Sed hoc non fit nisi per theologiam ; ergo theologia est praelatis maxime necessaria.

Item altissimum officium ecclesiae est officium pastorale ; ergo habet principaliter gubernari per altissimum genus scientiae, hoc est theologia, ergo, etc.

Item principale officium praelatorum est homines ordinare ad salutem per fidem et mores. Sed hoc nusquam tractatur perfecte nisi in theologia, ergo haec prae caeteris est necessaria.

Item unumquodque eisdem generatur et nutritur. Certum est quod fides genita est in cordibus hominum a principio per sacra eloquia ; ergo per illa praecipue habet custodiri.

Responsio : Jus naturale quod in Lege et Evangelio continetur se habet ad omne jus temporale canonicum vel civile sicut fons ad vivum, sicut gubernaculum ad remum, sicut medicina ad experimentum, sicut ars ad casum, ut ex Sanctorum tractatibus declaratur. Theologia igitur prae omnibus aliis est necessaria praelatis, quibus jura sunt necessaria, sed non a pari. Unde periculosius ignorat pastor ecclesiae officium praedicatoris quo virtutes docentur, vitia damnantur et haereses destruuntur quam officium judicis, quod magis potest praelatus per alios exercere, cum per se habeat praedicare. Unde dicit capitulum *Episcopus: Episcopus nullam rei familiaris curam habere debet, sed tantum intendere lectioni, orationi et praedicationi*[2], et *Exod.* XVIII dixit Jethro Moysi : Tota die judiciis intendisti. *Esto tu in his quae ad Deum pertinent, ut referas quae dicuntur ad eum ; ostendasque populo ceremonias et ritum colendi, etc... Illi judicent populum omni tempore. Quidquid autem majus fuerit referant ad te*[3]. Quia igitur, ut dicit Gregorius in *Pastorali, ars est artium regimen animarum*[4], pastori necessaria est theologia praecipue. Unde qui ad cathedram honoris ascendunt utrumque Testamentum profiteri coguntur quae ex duobus cornibus mitra significat pastoralis. Vae igitur signum suum deserentibus[5]. Legum autem criminalium facundia ad modicum est utilis. Unde Bernardus *ad Eugenium papam : Quotidie perstrepunt leges in palatio, sed Justiniani. Denique non sunt leges, sed lites, et translationes subvertentes judicium*[6]. Haec Bernardus. Quarum legum utilitas patet considerando earum malitiam quae sunt possessiones et dispensationes terrenae quae deficiunt et inficiunt animos discipulorum suorum ad temporalia diligenda, quia omnis scientia naturalis inclinat animum ad amorem sui subjecti. — Idem patet considerando formam earumdem, quia multa narrant magnis ambagibus, sed nihil probant nec ratiocinari noverunt. Unde professores eorum vilibus sophismatibus pluries decipiuntur, et tam diffuse traduntur ut quisquis se ipsarum implicat ambagibus frustra ad theologicos apices aspirabit. — Idem patet ex fine earum quae est pax in regimine civitatum, sed hoc fine carent ut plurimum, quia in civitatibus quae per istas leges reguntur raro est pax, quod in Italia satis patet. Reprimunt impium manu, sed non animum, nisi timore paenarum, sicut faciebat olim lex judaica a Domino reprobata, sed non docent hae leges perimere in corde superbiae radicem, non iram, sed aperiunt viam ad actiones injuriarum acriter prosequendas, quas evangelium docet humiliter oblivisci. Haec igitur leges animabus non medentur, *Prov.* XIX : *Ubi non est scientia, animae non est bonum*[7].— Item hoc patet ex efficiente quoniam istae leges a laicis sunt conditae, et contra legem hierarchicam est quod divi ecclesiastici per laicos dirigantur, quoniam potius rex quicumque habet

(1) *I Cor.*, I, 17.
(2) C. 6, D. LXXXVIII, Friedberg, 307.
(3) *Ex.*, XVIII, 17-22.
(4) *Reg. pastor.*, l. I, c. 1, *P. L.*, LXXVII, 14.
(5) *Ms.* deferentibus.
(6) *De consideratione*, l. I, c. 4, n. 5, *P. L.*, CLXII, 712-733.
(7) *Prov.*, XIX, 2.

accipere quo regatur a sacerdotibus leviticis, ut dicitur *Deut.* XVII[1]. Et licet leges plurimae videantur divinitus inspiratae, sunt tamen inter eas quaedam per se malae, ut de concubinis et foenore nautico et plures aliae, per accidens autem obturant mentes hominum, et jam suis illicebris ecclesiam obturarunt ut pastores hodie de Christi evangelio parum sciant, ut figuratum est *Is.* VIII, ubi dicitur : *Pro eo quod abierit populus iste aquis Siloe quae vadunt cum silentio*, id est doctrinam Domini Jesu Christi, *adducet Dominus super eos aquas fluminis fortes etc...* infra *Usque ad collum veniet*[2] ad exterminationem sermonis.

Concedendum ergo quod theologia prae caeteris scientiis est necessaria praelatis ecclesiae, cujus theologiae regulis immediate inhaerent sacri canones ex istis totaliter dependentes, *Mt.*, XVI, *Quidquid ligaveris super terram*[3].

Ad primum objectum in contrarium sciendum quod nec sic examinat causas non faciens alteri quod sibi nollet fieri. Et si aliquando leges humanae pro causis aliquibus sunt necessariae, illud habet fieri per ministerium aliorum, quia quanto praelatus in legibus callet, tanto in spiritualibus magis eget, *I Cor.*, VI : *Saecularia judicia si habueritis etc.*[4], quod exponens GREGORIUS dicit : *Ipsi videlicet dispensationibus terrenis inserviant quos bona spiritualia non exornant*[5].

Ad secundum dicendum est quod aliud est justitiam diligere et aliud justitiam in temporalibus gubernare. Primum est tantummodo bonorum, secundum autem irreprehensibiliter a malis etiam paganis geritur laudabiliter. In dispensatione autem justitiae sufficiunt canones cum regulis sacrae paginae, et ubi humanae leges sunt necessariae teneatur regula supradicta.

Ad tertium patet quod correctio delinquentium melius informatur per doctrinam evangelicam quam per aliquam aliam, *Mt.* XVIII : *Si peccaverit in te frater tuus etc.*[6]. Lupi autem perversissimi sunt heretici qui per solam doctrinam fidei repelluntur.

Ad ultimum dicendum quod sedare discordias hominum invicem magnum bonum est, sed longe majus sedare discordias hominum cum Deo, quod fit per sola sacra eloquia. Discordias etiam hominum nihil melius sedat quam informatio caritatis. Jura autem per viam timoris discordias tollunt et raro per viam amoris. Ad hoc enim data est lex ut humana coherceatur audacia : quod autem timore paene geritur non est laudabile[7].

La solution de Jean Peckham suppose les notions énoncées dans les questions précédemment citées. Le prélat doit prêcher et le faire lui-même. Il peut être versé dans la connaissance des lois, et en tout cas doit s'entourer de juristes compétents capables de l'aider à administrer son église et à régler les procès. Mais comme pasteur responsable des âmes qui lui sont confiées, il est d'abord prédicateur. Or il ne devient tel que grâce à la théologie. Il est chargé « d'enseigner les vertus, de condamner les vices et de repousser l'erreur », tout cela suppose chez lui la science de l'Écriture Sainte. A ce propos, Jean Peckham établit un long parallèle entre le droit et la théologie, au profit évident de celle-

(1) *Deut.*, XVII, 9.
(2) *Is.*, VIII, 6-7 ; cf. *Glossa margin.*, IV, 1108.
(3) *Mt.*, XVI, 19.
(4) *I Cor.*, VI, 4.
(5) *Reg. pastor.*, l. II, c. 7, *P. L.*, LXXVII, 39.
(6) *Mt.*, XVIII, 15.
(7) *A la fin :* questio Pecham.

ci. Il n'exclut nullement la connaissance des lois civiles et ecclésiastiques, mais il maintient la primauté de la théologie, dont dépend l'interprétation des textes canoniques eux-mêmes. Posséder la « doctrine évangélique » pour corriger les délinquants et la « doctrine de la foi » pour réfuter les hérésies, c'est le moyen de réconcilier les hommes entre eux et avec Dieu, ce qui revient une fois de plus, en dernière analyse, à répandre la charité. Tel est le fondement doctrinal des protestations des papes et des docteurs en faveur de la supériorité de la théologie par rapport au droit[1] : ils ne revendiquent pas une dignité vaine pour une discipline qui est de leur spécialité, ils ne se bornent pas à préserver les clercs du danger de poursuivre ces connaissances et de s'adonner à des occupations lucratives. Ils affirment, tout simplement, que la théologie est absolument nécessaire à qui veut s'employer par la prédication au salut des âmes.

Lorsqu'ils désignent un clerc pour prêcher, les supérieurs ecclésiastiques doivent donc s'assurer qu'il possède à la fois la vertu et la science. De son côté, celui qui est nommé pour exercer cette fonction doit faire tout ce qui dépend de lui pour se préparer à la bien exercer. Le franciscain Raymond Rigaud l'explique dans son *Quodlibet I*, q. 26[2].

Utrum suscipiens officium praedicationis et confessionis ignarus et insufficiens ad executionem, potens tamen per studium proficere et idoneus fieri peccet mortaliter si non curet vel contemnat addiscere.

Et videtur quod sic quia suscipiens officium obligat se ad executionem officii ; sed debita executio sine sufficienti dispositione est impossibilis ; ergo, etc.

Contra : ignorantia vel insufficientia non est imputanda suscipienti officium, sed potius imponenti vel committenti ; ergo periculum executionis potius sequitur imponentem quam suscipientem ; ergo, etc...

Respondeo : dicendum quod cum finis importat necessitatem hiis quae sunt ad finem, executio autem sit finis officii, suscipiens officium obligatur ad executionem. Perfecta autem executio haberi non potest nisi ubi est sufficiens dispositio vitae et scientiae, sicut sine dispositione non inest inductio formae. Sicut igitur tenetur ad vitam ratione exempli, sic tenetur quod potest facere ut habeat sufficientem scientiam ratione doctrinae. Suscipiens igitur officium sive voluntarie sive compulsus peccat, si ad executionem officii se diligenter non praeparat ; peccat quidem si negligat, peccat gravius si contemnat, peccat gravissime si ignarus et indiscretus temerarie se intromittat et periculo se committat. Officium igitur sine executione nullum est et ambitiosum, executionem sine dispositione sibi adscribere est praesumptuosum, dispositionem nolle acquirere est otiosum et desidiosum, indispositum se executioni ingerere est temerarium et periculosum, officii autem executionem negligere contemnere et talentum abscondere

(1) Textes indiqués par C. H. Haskins, *Studies in mediaeval culture*, Oxford. 1929, p. 47-49.

(2) Disputé entre 1280 et 1295. Ms. Todi 98, f. 6v. V. Doucet, dans *La France franciscaine*, XIX (1936), p. 226-229, a fait valoir quelques raisons d'attribuer ce *Quodlibet* au franciscain Jacques du Quesnoy.

est damnabile et dispendiosum. Unde servus piger ex talenti absconsione damnatur et tenebris exterioribus traditur, *Mt.* XXV[1]. Unde GREGORIUS : Si habens talentum nihil pro indigentibus loquitur, pro talenti retentione damnatur[2]; habens intellectum curet omnino ne taceat quia, secundum *Glossam* super Mathaeum, non potest esse excusatio damnationis ignorantia veritatis[3], maxime ubi est in addiscente idoneitas, in addiscendo oportunitas, in vacando libertas et ex docentis parte facultas.

Ad obje tum dicendum quod committenti imputanda est praeceps et indiscreta commissio, cum tali committit qui pro tunc non est aptus cum nec ad hoc proficere potest. In proposito autem et tali committitur qui pro tunc non est aptus, potest autem fieri aptus, nisi adsit negligentia et contemptus, et ideo sibi imputatur defectus.

Le but de la prédication impose à qui s'en acquitte le devoir de l'orthodoxie. Le prêcheur doit acquérir, posséder, entretenir en soi la connaissance de la saine doctrine en vue de faire du bien aux fidèles. Il doit être prêt à se rétracter s'ils les a induits en erreur et en est averti. De tels cas n'étaient pas chimériques : une note, malheureusement lacuneuse, conservée à la fin d'un manuscrit du XIII[e] siècle, évoque une erreur de ce genre, avouée, corrigée, rétractée[4]. La prédication engage le dogme et la morale. En garantir l'orthodoxie, c'est veiller à l'intégrité de la doctrine chrétienne. Il revient aux évêques de contrôler l'enseignement des prédicateurs et de ne désigner aux fonctions pastorales que des prêtres instruits en théologie : si ceux qu'ils nomment curés sont seulement formés au droit ou à la philosophie, ils seront réduits à se procurer des sermons tout faits qu'ils réciteront de mémoire[5]. Exceptionnellement,

(1) *Mt.*, XXV, 30.
(2) Cf. *Reg. pastor.*, III p., c. 25 (al. 49), *P. L.*, LXXVII, 96.
(3) Cf. *Glossa ordin. in Mt.* XXV, 25, V, 412.
(4) Ms. B. N. lat. 2702, f. 130 : « Johannes presbyter de Canes (?) confessus est se errasse praedicando quod Deus est ubique sic in re rationabili sicut irrationabili, sic in sensibili sicut insensibili. Confessus est etiam quod Christus erat in altari ante prolationem verborum sicut et post, et quod Deus totum operabatur, bonum et malum : bonum ad ostensionem bonae voluntatis hominis, malum ad ostensionem malae voluntatis hominis, et ideo placere debent nobis tam bona opera quam mala sicut opera Dei, nam Deus totum operatur, non homo. Item dixit quod audivit cedulam et quaedam quae sapiebant haeresim quibus non contradixit et in hoc confitetur se errasse. Quaedam autem in cedula erant et ad plenum non intellexit. Item quando captus fuit et recedebat a parochia sua, parochianis suis dixit quod nulli crederent circa declarationem (?) si alias doceret quam ipse docuit. Huic confessioni fuerunt dominus episcopus (blanc) decanus sancti Christi(?) Antissiodorensis. — Secundo (?) audierunt et intellexerunt ea quae continebantur in cedula et non contradixerunt et de his dicunt se paenitere. Huic confessioni interfuit dominus episcopus etc. Stephanus prebyter de Cella confessus est quod erravit in (?) Patris et Filii et Spiritus Sancti sicut est in cedula et quod infernus non est locus sed ignorantia veritatis, paradisus cognitio veritatis. Dixit etiam se errasse de resurrectione generali ».
(5) « Quidam eligunt garrulatores ut rustici in vineis faciunt regem magis garrulum, ut puri advocati, qui sunt ut ranae Aegypti, purum advocatum scientia divina minime imbutum. Hoc facit talis praelatus qui tales promovet et dicit : Satis per leges praedicabit, bene addiscet praedicare, habebit sermonem in quaterno de Parisius de aliqua statione. Ridiculum est et periculosum, si dicat aliquis episcopus : Da mihi pecuniam

sans doute, — Gérard d'Abbeville l'avait admis — la sainteté charismatique ou une impulsion extraordinaire du Saint-Esprit peuvent suppléer aux études. Mais normalement, dans le gouvernement ordinaire de l'Église, c'est la théologie qui prépare à prêcher avec fruit. Nous comprenons mieux maintenant quel était le rôle et le sens de toute l'activité théologique qui se dépensait au moyen âge : tout ce travail intellectuel tendait à former des pasteurs[1].

Conclusion : « prédicateur » et « docteur ».

Au moyen âge, et particulièrement pendant la période scolastique, on a beaucoup réfléchi sur les différentes formes de l'activité de l'Église et les attributions précises de chacun des organes qui les exercent. Les éléments de cette ecclésiologie sont dispersés en de multiples sources où ils gisent encore, trop souvent, inconnus. La prédication, elle aussi, a posé des problèmes d'ordre historique, canonique, moral et dogmatique. Devant la complexité même des procédés littéraires consignés dans les *artes praedicandi*, certains historiens de la culture ont pu se demander si le sermon médiéval n'était pas un pur jeu de concepts, voire un pur jeu de mots : nous avons vu qu'il n'en est rien. La prédication était alors une fonction religieuse, elle engageait toute la personne et toute la vie du prêcheur. A cause de la pureté de vie qu'elle requiert, certains auteurs l'assimilaient à l'administration du sacrement de l'Eucharistie[2] ; à cause de la préparation intellectuelle qu'elle exigeait, d'autres la comparaient à l'administration du sacrement de pénitence[3]. Elle supposait la charité, la vertu et la science[4].

On estimait donc hautement la fonction du prédicateur, sans en exagérer, toutefois, la valeur : le prêcheur est un instrument, il n'est que cela[5]. Son rôle, d'ailleurs, suffisait à lui mériter de la part des fidèles,

et ibo ad scholas philosophiae et addiscam. Agar enim ancilla, scilicet legista vel legalis scientia, videns se concepisse, scilicet leges quae inflant vel lucrum temporale, contemnit dominam suam, scilicet theologiam (*Gen.*, XVI, 4) ». Extrait d'un commentaire anonyme sur le *Ps. II*, 6, Ms. B. N. lat. 14254, f. 18 D (XIII[e] s.).

(1) De fait, nous voyons l'éloquence sacrée se développer parallèlement à la théologie: elle participe à ses périodes de progrès et de décadence, cf. J. Leclercq, *Le sermon sur la royauté du Christ au moyen âge*, dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge* t. XIV (1945), p. 171-176.

(2) Cf. *supra*, p. 117.

(3) Cf. *supra*, p. 142. Thomas Docking, lui, on l'a vu, établissait un parallèle entre la prédication et l'administration du baptême.

(4) Cf. un fragment conservé dans le ms. Vat. lat. 804, f. 295. Inc. : Praedicator quomodo se habere debet ad seipsum et ad populum. Praedicator tria habere debet praecipue, scilicet caritatem in anima, justitia in vita, notitia in Scriptura...

(5) Sancta ecclesia desponsatur doctoribus per praedicationem, a Domino fecundatur

avec le moyen d'assurer sa subsistance matérielle, le respect et l'amour. Le prêtre parle par l'autorité du Christ et il annonce sa parole ; il prêche parce qu'il aime le peuple qui lui est confié ; celui-ci, à son tour, doit l'aimer parce qu'il lui transmet l'évangile du Christ[1]. La prédication est ainsi le lieu d'une médiation réciproque et d'une rencontre dans la charité.

Il ne fallait pas craindre de reproduire un certain nombre de textes pour faire comprendre dans quelle atmosphère vivaient et enseignaient les Scolastiques. Ils ne discutaient pas seulement sur l'essence et sur l'existence et sur l'éternité du monde : ils se préoccupaient aussi des devoirs de chaque jour. Parmi ceux-ci, la prédication posait des problèmes précis dont la solution nous permet d'entrevoir comment on concevait cette fonction ecclésiastique. Sans doute cette conception apparaîtrait-elle plus clairement par comparaison avec l'idée qu'on se faisait des autres représentants du magistère de l'Église : le pape, l'évêque, le missionnaire[2], le docteur[3]. Les textes utilisés ici permettent du moins de discerner quelle a été la contribution propre du XIIIe siècle à la doctrine catholique de la prédication. Car le problème religieux de la prédication a toujours été abordé par les docteurs de l'Église, mais selon un progrès constant. Les Pères avaient surtout mis en relief — et ce n'est pas ici le lieu d'y insister — les relations étroites qui lient la prédication à la liturgie d'une part, à la morale d'autre part. L'apport original de la scolastique devait consister surtout à préciser quels sont les rapports de la prédication avec le droit canonique et avec la théologie.

Si l'on veut résumer ce qui caractérise le prédicateur en le comparant au théologien, il apparaît que la différence qui les distingue porte à la fois sur la fin et sur les moyens qui leur conviennent.

Prêcher est une fonction pastorale : elle consiste à s'adresser directement au peuple pour l'instruire des vérités élémentaires du christia-

qui praebet interius auditionem, quia nisi Dominus illustraverit cor auditoris, etc. Nisi enim Dominus aedificaverit domum etc. (*Ps.*, CXXXVI, 1) ». Sermon anonyme, ms. B. N. lat. 3829, f. 5.

(1) « Audistis, fr. carissimi, in hac lectione evangelica (*Lc.*, X, 16) quoniam Dominus Noster Jesus Christus vult ut semper praedicatoribus omnis honor impendatur et reverentia, atque ut ipsis auditoribus piis per Sancti Spiritus obedientiam succurrat caelestis gratia. Quicumque enim evangelii praedicatorem spernit non vilem praedicatorem spernit, sed ipsum Dominum Salvatorem, immo ipsum omnipotentem. Proinde sunt doctores diligendi in Ecclesia et honorandi, quia Christus qui in illis loquitur in illis suscipitur et diligitur ». Sermon anonyme, ms. B. N. lat. 3834, f. 54.

(2) Sur le caractère social de l'apologétique médiévale, qui consiste plutôt à proposer la foi de l'Église qu'à amener à la foi les infidèles considérés individuellement, R. AUBERT, *Le caractère de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXXIX (1943), p. 56-59.

(3) Cf. J. LECLERCQ, *Le rôle social du théologien au moyen âge*, à paraître dans *Revue des Sciences Religieuses*.

nisme et pour l'encourager au bien ; elle implique une « prélature » au sens où ce mot désigne la *cura animarum* ; si elle suppose la science chez le prédicateur, elle ne tend pas à l'engendrer chez les fidèles. Enseigner la théologie, au contraire, c'est viser à former les auditeurs non pas directement à la vertu, mais à l'acquisition de la science ; le maître parle ici à des clercs et les instruits sur des vérités difficiles[1] ; il n'est pas nécessairement pasteur d'âmes ; il importe seulement qu'il ait l'intelligence suffisante et qu'il ait fait les études nécessaires pour acquérir la science ; à ces conditions, il sera en état de préparer des clercs à prêcher. Nous sommes donc en présence d'un enseignement à deux degrés et qui descend, comme en cascade, si l'on peut ainsi s'exprimer, du docteur au pasteur et de celui-ci au peuple. Aucun de ces deux offices ne se confond avec celui de l'évêque. Ce dernier, en vertu de son charisme, confère l'autorité au prédicateur et au docteur et les contrôle tous deux : il est, comme on aimait à le dire au moyen âge à la suite de S. Augustin, surveillant et surintendant dans le peuple de Dieu[1].

Les moyens employés par le théologien et le prédicateur sont donc très différents. Le premier prouve, argumente, explique, en un mot, il disserte ; le second, tout simplement, parle, et le plus agréablement qu'il peut : il est disert[2]. S. Thomas résumera cette différence — qui est à l'origine de la distinction entre la théologie positive et la théologie scolastique[3] — en une formule courageuse : il parle de la *doctrina praedicationis, quae ad praelatos pertinet*, et de la *doctrina scholastica, cui praelati non multum intendunt*[4].

La constation que S. Thomas n'hésite pas à faire dans les derniers mots n'implique aucune opposition entre théologiens et prélats. Elle indique seulement que malgré leur diversité, qui est preuve de richesse,

(1) « Nam et graece quod dicitur episcopus, hoc latine superintentor interpretatur, quia superintendit, quia desuper vidit ». S. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.*, *CXXVI*, n. 3, *P. L.*, XXXVII, 1669. Étymologie passée dans le *Décret* de GRATIEN, c. 1, D. XXI, *Friedb.*, 68, c. 24, D. XCIII, *ibid.*, 328 ; cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, II-II, q. 185, a. 1, ad 1.

(2) J'emprunte ce jeu de mots à un florilège du XII[e] s., ms. B. N. lat. 2839, f. 119[v]. « Disserit, exponit, declarat. Inter disertum et dissertum ita distinguitur quod disertus est orator, dissertus doctus a disserendo dictus, id est scholasticus ». — ALBERTANO DE BRESCIA (1245) situe ainsi les prédicateurs dans l'ensemble des gens qui parlent en public : « Causa igitur finalis tui dicti sit aut pro Dei servitio, aut pro humano commodo, aut pro utroque, aut pro omnibus praedictis. Pro Dei servitio, ut faciunt praedicatores... Pro humano commodo, ut causidici et alii oratores ». *Ars loquendi et tacendi*, éd. T. SUNDBY, *Brunetto Latinos Levnet og Skrifter*, Copenhague, 1869, p. CX.

(3) Sur l'histoire de cette terminologie, A. STOLZ, *Positive und spekulative Theologie* dans *Divus Thomas* (Fribourg), XIV (1934), p. 335-347.

(4) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. II, éd. P. MANDONNET, Paris. 1927, p. 16.

les fonctions du prédicateur et du docteur doivent se concilier dans l'unité du Corps Mystique. A sa place, donc, qu'il soit prélat ou non, le prêcheur satisfait à une nécessité de la vie de l'Église, il répond aux besoins d'un auditoire déterminé. L'office qu'il remplit est une forme authentique du ministère apostolique. C'est un magistère.

Dom Jean Leclercq
O.S.B.

UN PRÉCURSEUR DE LA RÉFORME ANGLAISE : L'ANONYME D'YORK

En 1896, Heinrich Böhmer publiait dans les *Monumenta Germaniae*[1] sous le titre de *Tractacus Eboracenses* six traités ou fragments de traités tirés du manuscrit 415 de Corpus Christi College à Cambridge, dont la teneur semble nettement contraster avec le ton, l'esprit et la méthode qui inspirent généralement les pamphlétaires des XIe et XIIe siècles. Complétant son étude, Böhmer en tirait peu après une thèse[2], qui par l'adjonction, entre autres éléments, de la plupart des opuscules encore inédits contenus dans le manuscrit de Cambridge, devait constituer un travail très important sur les rapports de l'Église et de l'État en Angleterre et en Normandie à la fin du onzième siècle et au début du suivant[3].

Ce manuscrit avait été signalé auparavant par Karl Hampe[4]. Sa description ayant été faite plusieurs fois[5], nous n'y reviendrons que très rapidement. Il contient 31 opuscules ou fragments, parfois transcrits deux fois. Plusieurs mains se remarquent, mais chacune ne correspond pas à un traité ou un groupe de traités. Les changements de main ont lieu souvent dans le corps même du texte. Des notes ont été ajoutées par la suite. La critique externe ne nous apprend rien sur l'auteur et ne nous fournit aucun élément appréciable.

(1) *Monumenta Germaniae Historica*, série in-4°. *Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum*, t. III (1897), pp. 642-687.

(2) Heinrich Böhmer, *Der Yorker Anonymus, eine Studie zur Geschichte des anglonormännischen Klerus. Habilitationsschrift... der Universität Leipzig... über « das Armutsideal in der Kirche des Mittelalters »* (Leipzig, 1898). Il s'agit d'un tirage à part d'une partie de l'ouvrage suivant, bien que celui-ci soit postérieur.

(3) Heinrich Böhmer, *Kirche und Staat in England und in der Normandie in XI. und XII. Jahrhundert — Eine historische Studie* (Leipzig, 1899, in-8°, XII-498 pp.).

(4) Karl Hampe, *Reise nach England vom Juli 1895 bis Februar 1896*, dans *Neues Archiv.*, t. 22 (1897), pp. 669-672. Hampe devait reparler du « publiciste de l'archevêque Gérard d'York » dans *Le haut Moyen Age*, trad. A. Desanti, N. R. F., s. d. [1943], p. 160.

(5) Cf. en particulier M. Rh. James, *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Corpus Christi college Cambridge* (Cambridge, 1922), t. II, pp. 303-308.

Dans son introduction aux six fragments publiés dans les *Monumenta Germaniae*, puis dans son étude consacrée spécialement à ces traités, Böhmer considère que le même auteur a rédigé les trente et un opuscules. Cet auteur, Böhmer a tenté de l'identifier à Gérard, clerc de Rouen, devenu évêque de Hereford, puis transféré par Henri Beauclerc au siège archiépiscopal d'York. Ce Gérard d'York eut une vie mouvementée, liée de très près aux luttes de la monarchie anglo-normande contre les primats de Cantorbéry. Issu d'une importante famille de Normandie, élevé par Guillaume, archevêque de Rouen, il fut appelé par Guillaume le Conquérant outre-mer, où il appartint dix années à la Chapelle royale. En mars 1095, Guillaume le Roux le dépêcha secrètement à Rome afin de tenter de s'assurer le concours d'Urbain II contre saint Anselme de Cantorbéry. Malgré l'échec de cette mission, il n'en gagna pas moins, comme nous l'avons vu, les sièges de Hereford, puis d'York en 1101. Ce lui fut de nouveau l'occasion de s'opposer à saint Anselme, qui cherchait à faire valoir les droits primatiaux de Cantorbéry sur York[1]. Gérard d'York repartit à Rome en 1102 chercher le pallium. Henri Beauclerc lui avait donné pour mission d'obtenir de nouveau le droit d'investiture, récemment abrogé par saint Anselme et Pascal II. Celui-ci le restitua, mais, circonvenu par les envoyés d'Anselme, il l'abrogea de nouveau. Aussi, au concile tenu à Westminster en septembre 1102, un violent débat s'engagea-t-il entre les représentants du roi et ceux de l'archevêque de Cantorbéry. Le pontife, à qui ce dernier avait fait appel, répondit par l'excommunication de Gérard et de ses compagnons, qu'il taxait de mensonge, et par l'ordre donné à l'église d'York de rentrer dans l'obédience du primat. Gérard devait faire sa soumission en 1105, après avoir contresigné la paix conclue entre le roi et saint Anselme. Il mourut en 1108, alors qu'il se préparait à partir en Terre Sainte, emportant avec lui une excellente réputation littéraire, mais aussi celle d'avoir été fort suspect d'hérésie, au dire des chroniqueurs.

Il faut avouer que l'identification avec ce Gérard d'York de l'auteur des *Tractacus Eboracenses* apparaît comme fort plausible. On trouve en effet dans ces traités la défense de l'église de Rouen contre la suprématie lyonnaise, celle de l'église d'York contre Cantorbéry, de vives attaques contre l'excommunication, l'apologie du droit d'investiture, — toutes choses pour lesquelles Gérard d'York batailla longtemps et âprement.

Aussi pendant près de quarante ans cette identification ne rencontra-

(1) Cf. Margarete Dueball, geb. Telle, *Der Suprematstreit zwischen den Erzdiözesen Canterbury und York, 1070-1126. Ein Beitrag zur Geschichte der englischen Kirche im zeitalter des Gregorianismus* (Berlin, 1929), fasc. 184 des *Historische Studien*. Ce mémoire étudie surtout l'histoire externe du conflit, et ne fait qu'effleurer à peine les idées qui le dominèrent et la polémique qu'il suscita.

t-elle pas d'opposition. Les auteurs qui parlèrent de l'Anonyme d'York ne firent que rapporter ce que Böhmer avait dit de l'extrême nouveauté de certains de ses propos, de la violence de ses attaques contre le siège de Rome, de la mission religieuse du roi ; ils retinrent, évidemment, la comparaison avec Wiclef. Ainsi firent Kern[1], puis A. J. Carlyle[2]. Ce dernier, après avoir donné une analyse fort exacte de quelques données essentielles des *Tractacus Eboracenses*, et montré tout ce qui séparait leur auteur, malgré certains rapprochements purement verbaux, de Hugues de Fleury, pose un problème sur lequel nous reviendrons, car il est capital : les thèses « Very abnormal » de l'Anonyme d'York étaient-elles monnaie courante en certains cercles du début du XIIe siècle, ou bien s'agit-il d'opinions purement individuelles ?[3].

Moins raisonnables devaient être les idées exprimées par Dempf[4] sur les mêmes ouvrages. Ce qui à Böhmer, puis à Kern et Carlyle, avait apparu comme des thèses originales et aventureuses pour leur époque, semble révolutionnaire et même démoniaque à Dempf. Perdant toute notion de temps, il en vient à parler d'une « Hegels germanischer Reichsidee ebenbürtigen Geschichtsmetaphysik », qui serait celle de l'Anonyme d'York ! S'il est parfois permis — ce problème sera envisagé plus loin — de considérer un penseur comme un précurseur, ce ne peut être qu'en des cas rares et limités. Si d'autre part l'Anonyme d'York présente, à notre avis, un de ces cas, ce ne peut être que comme un précurseur de la Réforme — ce qui fait déjà près de trois siècles d'avance. Mais voir la pensée de Hegel dans ce clerc normand de la fin du onzième siècle, c'est là pur anachronisme.

Un peu plus tard Manitius, dans son manuel[5], devait parler de l'Anonyme d'York. Mais il se contente de répéter l'introduction de Böhmer aux six fragments des *Monumenta Germaniae*, et ne semble pas connaître le *Kirche und Staat in England*..., pourtant si fondamental, du même auteur.

Peut-être faut-il voir dans les exagérations manifestes de Dempf la source de la vive réaction menée il y a quelques années par Ph. Funk.

(1) F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie* (1915). Cet ouvrage ne figure malheureusement pas à la Bibliothèque Nationale.

(2) R. W. et A. J. CARLYLE, *A history of mediaeval political theory in the West*, t. IV (Londres et Édimbourg. 1922), pp. 273-282.

(3) *Ibid.*, p. 282.

(4) A. DEMPF, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (1929), pp. 199 sq. Cet ouvrage ne figurant pas non plus à la Bibliothèque Nationale, nous en parlons d'après l'analyse donnée par Funk, *art. cité infra*.

(5) MAX MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. III (Munich, 1931), p. 55.

En un vigoureux article de l'*Historisches Jahrbuch*[1], cet historien s'est efforcé de prouver la diversité des opuscules du manuscrit de Cambridge, appelés — improprement selon lui — *Tractacus Eboracenses*. D'où ni l'unité d'auteur, ni l'attribution à Gérard d'York n'auraient plus de raison d'être.

D'arguments positifs à proprement parler, Funk n'en amène aucun. Il a des impressions — le mot « Eindruck » revient continuellement dans son article — qu'il essaie de faire partager à son lecteur. Méthode qui manque de rigueur, laquelle est pourtant aussi nécessaire dans l'histoire des idées que dans celle des faits ou des manuscrits.

Si l'on examine les raisonnements de Funk et qu'on les systématise, on voit qu'il accuse Böhmer : 1° d'avoir présenté dans les *Monumenta Germaniae* six écrits qui semblent confirmer sa thèse, mais que celle-ci ne vaut plus si l'on examine les autres fragments édités par Böhmer un peu plus tard[2] ; — 2° de prétendre que tous les écrits appelés par lui *Tractatus Eboracenses* se rattachent à la polémique provoquée par la querelle des investitures ; au contraire pour Funk certains traités sont des exposés didactiques, soit sur des points de droit canonique, soit sur des questions souvent disputées par les théologiens, tandis que d'autres, mais non point tous, se rapportent à la « Publizistik » de la querelle des investitures ; — 3° d'avoir exagéré la portée du *De consecratione pontificum et regum*, en interprétant à tort la formule selon laquelle le roi peut offrir le pain et le vin au sacrifice comme une fonction conférée par un sacrement ; pour Funk il ne s'agit là que d'une fonction liturgique, prévue par le rituel anglais du couronnement, et analogue à celle des diacres et sous-diacres.

Sur ce dernier point Funk a peut-être raison. Mais est-il bien sûr que l'auteur du *De consecratione pontificum et regum* séparait de façon aussi nette fonctions d'ordre liturgique et fonctions conférées par sacrement ? A lire l'ensemble du traité, il n'y paraît guère. Et l'« impression », pour employer le vocabulaire de Funk, que l'on ressent à la lecture de cet ouvrage, c'est que l'auteur considère le sacre royal comme un sacrement — en un sens du reste assez peu précis du terme — conférant un caractère particulier et une mission spéciale à qui le reçoit.

Le premier et le deuxième reproches peuvent se confondre et se réduire

(1) Philipp Funk, *Der fragliche Anonymus von York*, dans *Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft*, année 1935 (t. 55), pp. 251-276.

(2) Il convient de noter que certains fragments du manuscrit 415 n'ont pas été édités par Böhmer : 1° *Cum de nomine negat Petrus ;* 2° *de temperandis legibus ;* 3° *Cum aliquis in judicio de crimine ;* 4° *Omne judicium ;* 5° *Duo sunt quibus ;* 6° *De nuptiis ;* 7° *Si Deus omnia regit.* Leur publication est certes souhaitable, mais les 24 opuscules publiés par Böhmer donnent une idée très suffisante des idées contenues dans les *Tractatus Eboracenses*.

à la constatation, que Funk croit faire, de la diversité d'esprit et de méthode qui régit des opuscules par ailleurs d'objet différent. C'est là l'argument fondamental contre l'existence d'*un* anonyme d'York ; il y a donc lieu de l'examiner soigneusement. Tout d'abord, diversité d'objet. Un écrit traite du célibat ecclésiastique, un autre de la canonicité des ordinations des fils de Nicolaïtes ; les uns discutent de la position du siège de Rouen vis-à-vis de celui de Lyon, ou de celui d'York en face de Cantorbéry ; les autres du droit d'excommunication, ou du sacre des rois, ou du pouvoir du souverain pontife, etc. Tout ceci serait loin, selon Funk, de la querelle des investitures. C'est possible, encore que ses répercussions aient été fort étendues. Mais est-il bien nécessaire que tous les traités appartiennent à la polémique de cette querelle pour qu'ils aient été composés par un seul auteur ? Gérard d'York — ou n'importe quel autre nom que l'on voudrait substituer à celui-ci — aurait-il eu toute sa vie durant la lutte pour les investitures comme unique préoccupation ? De la part d'un archevèque, cela serait bien surprenant. La question semble mal posée par Funk. Il ne s'agit pas de savoir, pour résoudre la question de l'unité d'auteur des écrits du manuscrit de Cambridge, si tous appartiennent ou non à la polémique des investitures. Mais tout au contraire il est nécessaire d'examiner si ces traités ont en commun un esprit, une conception générale de la religion chrétienne, de son éthique et de son organisation qui leur soient bien particuliers. Si la réponse est affirmative, l'on sera en droit d'affirmer qu'il a existé au début du douzième siècle un auteur, plein d'une originale pensée, qui a composé une série d'écrits sur les questions religieuses les plus actuelles de son temps, et donc, entre autres — non uniquement — sur la querelle des investitures et les rapports de l'Église et du pouvoir royal. Sinon, Funk aura raison. Mais seulement en ce cas, et non pas simplement si, comme il s'est efforcé de le démontrer, tous les traités du manuscrit de Cambridge ne sont pas relatifs à la lutte du sacerdoce et du pouvoir royal.

Il convient donc d'examiner quelles sont les idées qui dominent les trente et un opuscules du manuscrit 415 de Corpus Christi college. Du résultat de cet examen dépendra l'adoption ou le rejet de la position de Funk.

Sur le pouvoir de l'Église romaine, l'Anonyme d'York[1] a plusieurs fois insisté pour montrer combien ce pouvoir était purement d'institution humaine, et non divine. Or comme pour lui tout réside dans cette dis-

(1) Pour la commodité de l'exposé nous désignons ainsi les écrits du manuscrit 415, sans vouloir par là préjuger *a priori* de l'unité d'auteur avant d'avoir examiné les textes.

tinction : institution divine, institution humaine, les pouvoirs qu'il concédera au pape seront bien réduits :

Mais peut-être diront-ils : « Si nous voulons être à la tête, ce n'est point pour les raisons que tu dis, mais parce que les saints Pères ont proclamé que l'Église romaine est la mère de toutes les Églises, et que son évêque est le plus élevé de tous ». A cela je répondrai que si de saints Pères — qui étaient du reste pontifes de cette même Église — et leurs partisans ont proclamé une telle chose, c'est en raison de la puissance de l'Empire Romain et de l'excellence de la Ville, qui était à la tête de l'univers. Mais dans les débuts de l'Église naissante, il n'en était pas ainsi. Et le Christ ne l'a pas proclamé, les Apôtres ne l'ont point approuvé, non plus que les soixante-douze disciples, le premier martyr et archidiacre Étienne et ses compagnons, eux que personne, à moins d'être ignare, ne nie avoir été les premiers Pères de tous les croyants[1].

Ainsi donc, pour l'Anonyme d'York, la primauté de Rome est due simplement à l'importance de la capitale de l'Empire. Cette thèse de l'accident historique, qui devait remporter tant de succès lors de la Réforme, était en Occident bien aventureuse à cette époque. De même que les Grecs, l'Anonyme d'York considère que la vraie mère de toutes les églises, c'est celle de Jérusalem : « L'église de Jérusalem, c'est celle qui est la mère de toutes les autres... »[2].

La raison principale est que le Christ en fut l'évêque. Et pourtant les hommes lui préfèrent celle de Rome :

Bien que ces choses fussent vraies, l'Église romaine lui a été préférée par les hommes, non par le Christ et les Apôtres. De même les saints Pères attestent que l'Église romaine a été préférée en raison de la puissance de l'Empire et de la dignité de la ville, de sorte que ce qui était tête du monde et prince de l'erreur devienne aussi tête de la religion. Toutefois ceci a été institué par les hommes, non par le Christ-Dieu ou par les Apôtres ; donc la cause de notre salut ne réside pas dans cette institution[3].

Comment ceci s'est-il passé ? Il semble que, selon l'Anonyme d'York, ce soit assez tard, et afin de conserver l'unité, ce qui du reste n'en légitime aucunement l'institution aux yeux de l'auteur, qui va jusqu'à parler d'usurpation.

S'agit-il d'un ordre légitime, ou bien d'une usurpation forcée par la nécessité? Ce n'est pas un ordre légitime, car le Christ l'aurait proclamé dans sa Loi, et le sénat apostolique l'aurait ordonné. C'est donc une usurpation forcée par la nécessité. Avant que par l'instinct diabolique ne se produisissent des factions, et qu'ils ne disent au peuple : *Moi, je suis du parti de Paul, moi, de celui d'Apollos, et moi, de celui de Céphas*, les Églises étaient gouvernées par le commun conseil des prêtres. Mais après qu'il se fut trouvé quelqu'un pour estimer que ceux qu'il avait baptisés étaient les siens, non ceux du Christ, on décida que par toute la terre l'un des prêtres serait élu pour être placé

(1) *Apologia archiepiscopi Rotomagensis*, éd. Böhmer, MGH, *Libelli de Lite*, t. III, p. 659.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 660.

au-dessus des autres, de façon que tout le soin de l'Église lui revînt et que les semences de schisme fussent arrachées. Les schismes sont donc la cause qui fit que le pontife romain fut placé au-dessus des autres. Donc, s'il n'y a pas de schisme en nous, cela ne nous touche pas[1].

A cette conclusion radicale, l'auteur ajoute cette invective à l'adresse du pape :

Il a été placé au-dessus des autres uniquement pour la destruction des schismes. Mais je crains que lui-même n'en provoque dans l'Église[2].

Mais Pierre et Paul n'ont-ils pas demeuré à Rome ? Il sera habilement répondu à cette objection :

Bien qu'en effet ils fussent devenus les chefs et les maîtres de l'Église romaine, ils ne cessèrent pas pour autant d'être membres et disciples de celle de Jérusalem ; ils ne rejetèrent point son pouvoir et sa suprématie, ni ne diminuèrent son autorité, sa dignité ou son mérite[3]. Que Pierre soit dit le prince des Apôtres est un argument qui ne gêne pas, car son pouvoir a été reçu du prince supérieur de la primitive Église ; en effet Pierre révéra toujours et honora comme son maître l'apôtre Jacques, évêque de Jérusalem[4].

Pierre soumis à Jacques, voici une opinion vraiment exceptionnelle. Mais l'Anonyme d'York va plus loin ; pour lui, tous les évêques sont égaux, comme les Apôtres :

D'institution divine, aucun des Apôtres ne fut plus grand, aucun n'eut le magistère ou le pouvoir sur les autres[5]... Les évêques qui tiennent la place et le lieu de Pierre et de tous les Apôtres, ainsi que du Christ, seigneur et maître de tous, doivent être égaux ; ce n'est pas l'institution divine, mais la nécessité de supprimer les schismes qui les a rendus inégaux[6]. Mais considérons maintenant si le privilège que le Christ a accordé à Pierre l'a été seulement à sa personne, ou bien aussi au lieu. Pierre n'a pas conféré son privilège à quelque lieu. Car s'il en était ainsi, il l'aurait conféré au lieu où il devint d'abord évêque et où il exerça son pouvoir apostolique. Mais ce lieu n'eut jamais et n'a pas ce privilège[7].

Certains pourraient arguer de l'ordination de Clément par Pierre. L'auteur rétorque que le privilège a été ainsi transmis par l'ordination épiscopale en quelque sorte *ratione personae*, non *ratione loci*. Du reste l'apôtre des gentils, l'Apôtre par excellence, n'est-il pas Paul, et non point Pierre ?

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *De ecclesia Romana et Hierosolymitana*, éd. Böhmer, *Kirche und staat...*, p. 459.
(4) *Ibid.*, p. 461.
(5) *De equalitate ministrorum*, dans *Kirche und Staat..*, p. 475.
(6) *Ibid.*, p. 476. Remarquer les termes identiques à ceux de l'*Apologia Archiepiscopi Rotomagensis*, p. 660.
(7) *De equalitate ministrorum*, p. 475.

Pierre n'est pas apôtre des gentils, mais de la circoncision. Et s'il n'en est pas l'apôtre, il n'en est pas non plus l'évêque. Paul, au contraire, est apôtre, évêque et docteur des gentils[1].

C'est pourquoi Paul est placé à la droite de Dieu, Pierre à sa gauche. Ainsi, dans trois au moins des traités du manuscrit de Cambridge, est élaborée une théorie, bien téméraire pour l'époque, des origines du pouvoir pontifical. A l'origine, les Apôtres étaient égaux, Jacques étant le premier en tant qu'évêque de l'église de Jérusalem, mère de toutes les autres ; Paul est l'Apôtre des gentils ; Pierre enfin, a reçu un privilège personnel, non attaché à une église particulière. Les factions qui s'élevèrent bien vite dans l'Église obligèrent à nommer un chef, et, en raison de l'importance politique de Rome, l'évêque de cette église fut choisi. Mais le critère de l'obéissance étant pour l'auteur l'institution divine, il s'ensuit que la primauté romaine ne répond pas à cette condition, et ne peut donc être reconnue en droit.

Est-ce à dire qu'en fait l'Anonyme d'York lui dénie toute autorité ? Non, le pontife romain a au moins les pouvoirs d'un apôtre et d'un évêque ; l'auteur — et c'est bien là la preuve que ses exposés, quoiqu'en dise Funk, appartiennent à la polémique — s'abstient de préciser s'ils sont plus grands ou égaux. Ce qu'il dit sur le respect dû au souverain pontife, des devoirs qui lui incombent, il l'aurait sans doute écrit de n'importe quel autre évêque :

Il doit confirmer ses frères, non les infirmer... Il doit instruire ceux qui pèchent dans l'esprit de douceur, non les abattre dans un esprit de sévérité... S'il se conduit ainsi, sa voix sera entendue, et les brebis le suivront ; sinon, elles n'entendront sa voix ni ne le suivront, mais l'auront en abomination comme un étranger[2].

... Le pontife romain a été ordonné uniquement pour servir l'ordre de Dieu, pour suivre les traces du Christ, pour suivre la doctrine des Apôtres, pour nous inculquer paroles et décisions des saints Pères, pour répandre ses bienfaits sur les Églises, les honorer et leur assurer gloire et puissance, enfin pour s'efforcer de les retenir dans la société de charité[3]... S'il donnait ses propres commandements, s'il cherchait sa propre gloire, s'il faisait sa volonté et non celle du Christ, qui oserait dire qu'il est un véritable apôtre du Christ ? S'il ordonne ce qui est du Christ, s'il cherche la volonté du Christ et l'exécute, nous devons le recevoir en toute révérence et honneur comme l'apôtre du Christ, à cause de l'autorité de celui qui l'envoie. Autrement, nous ne serions point dans la nécessité de le recevoir comme un apôtre... Si [le pontife romain] ordonnait et nous annonçait autre chose [que ce que renferment les Évangiles et la doctrine apostolique], le saint Apôtre nous instruit de quelle façon nous devrions le recevoir : « Si quelqu'un, dit-il, vous annonçait autre chose que ce que nous vous avons évangélisé et que vous avez reçu, même si c'est un ange du ciel, qu'il soit anathème ». Paul dit cela de la foi du Christ et de la prédication de la vérité. Et pourtant, le pontife romain ordonne beaucoup d'autres choses qu'aucun apôtre n'a annoncées[4].

(1) *Ibid.*, p. 477.
(2) *Apologia archiepiscopi Rotomagensis*, p. 661.
(3) *De Romano Pontifice*, dans *Libelli de Lite*, t. III, p. 683.
(4) *Ibid.*, p. 680.

Parmi ces commandements romains, qui ne sont point énumérés dans les Évangiles, l'auteur cite les visites pastorales, et, surtout les voyages à Rome. Pour ce qui est de ceux-ci, plusieurs des *Tractacus Eboracenses* insistent sur les dangers qu'ils représentent, la charge qu'ils font peser sur les finances diocésaines. Seul un homme qui a fait plusieurs fois le voyage de Rome, alors long et plein de périls, peut en parler avec tant d'amertume. Ceci renforce l'hypothèse de Böhmer, qui voit dans Gérard d'York l'écrivain anonyme. En effet ce prélat ne s'est-il point rendu à deux reprises à Rome, dont une fois pour se conformer au précepte qui l'obligeait à chercher le pallium ? Et si l'on considère que les missions qu'il tenta d'y remplir échouèrent finalement, on comprend facilement son peu de goût pour de telles expéditions.

L'anonyme d'York reproche aussi à la papauté en termes virulents d'accorder des privilèges d'exemption, ruinant ainsi l'autorité du pasteur légitime. Seul un évêque a pu prendre tant d'intérêt à ce problème et en exhaler une telle rancœur :

Que le pontife romain prenne donc garde de se conduire ainsi et de diriger les hommes de telle manière que celui qui doit être appelé grand dans le royaume des cieux ne soit appelé le plus petit, et que celui qui doit être docteur de salut ne devienne docteur de damnation[1].

L'identification de Böhmer trouve encore un argument dans les violentes attaques dirigées contre l'excommunication. Gérard d'York étant demeuré trois ans sous ses effets, il est naturel qu'il ait tenté de se justifier. Et la virulence des termes employés pour désigner le pape laissent à penser qu'une victime de ses foudres a rédigé ces attaques.

Venons-en maintenant à un acte que le pontife romain ne commet pas sans un grand scandale de l'Église ni un grand péril pour les peuples. Il excommunie en effet les évêques, eux que Dieu a oint et sanctifié de son huile sainte, et auxquels il a aussi donné le pouvoir de lier et de délier, comme au pontife romain lui-même. Lorsque celui-ci les excommunie, il excommunie des apôtres du Christ et des christs du Seigneur[2].

Il vaut mieux obéir à Dieu qu'à l'homme, surtout à un tel homme, *qui ne demeure dans la charité, non plus qu'en Dieu, ni Dieu en lui*[3]... Il est manifeste qu'il n'y pas de charité en un homme de cette sorte, qui refuse d'en user envers ses serviteurs au point qu'il doit craindre la façon dont il sera traité par autrui. Aucune obéissance n'est due à celui en qui il n'y a pas de charité, car on ne peut obéir à la fois à un tel homme et à la charité. Et c'est pourquoi s'il excommuniait quelqu'un, parce qu'il ne serait pas obéissant en de telles choses, que celui-ci ne craigne point, mais qu'il écoute le souverain pontife qui dit à tous ceux qui lui obéissent : Me voici avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle[4]. C'est pourquoi le pontife romain ne pourrait séparer celui qui obéit [véritablement] par aucune excommunication. De même en effet qu'il ne

(1) *Ibid.*, p. 682.
(2) *Ibid.*, p. 684.
(3) *Act.*, 5, 29.
(4) *Matt.*, 28, 20.

pourrait par son absolution faire en sorte qu'un membre du diable devienne un membre du Christ, de même il ne peut résulter de son excommunication qu'un membre du Christ devienne membre du diable[1].

Pour l'Anonyme d'York tous les successeurs des Apôtres sont égaux, aucun ne peut exercer sa suprématie sur l'autre. Lorsque Grégoire VII suspendit l'archevêque de Rouen parce qu'il refusait de reconnaître celui de Lyon comme primat — telle est du moins l'hypothèse bien vraisemblable soutenue par Böhmer, — il le défendit en montrant que les inégalités dans la hiérarchie des évêques étaient d'origine humaine, et même païenne :

Car où il y avait les pontifes flamines suprêmes des gentils, là furent établis les primats des chrétiens ; là où il y avait des archiflamines, on plaça des archevêques, et des évêques là où il y avait des flamines. Anaclet en est témoin, qui dit que cela fut fait par les lois du siècle. Mais le royaume du Christ ne se conforme pas à ce siècle, et il ne convient pas que la sainte Église se fasse imitatrice de celle de Satan[2]... Le pontife romain et celui de Rouen sont un seul Pierre, une seule pierre et un seul esprit. Et par suite aucun des deux ne doit être placé devant l'autre, ni l'un être jugé par l'autre... L'évêque ne peut être jugé que par Dieu seul. En effet tous les évêques sont dieux, et les dieux ne peuvent être jugés que par Dieu seul. Puisqu'ils sont les serviteurs de Dieu, ils ne peuvent être jugés que par Dieu seul[3].

Comme l'auteur considère que seules les constitutions divines et apostoliques ont force de loi, il conclut évidemment que l'obéissance n'est pas plus due à un primat qu'au pontife romain qui encourage la primauté de celui-ci.

Si l'on dit : « L'archevêque de Rouen n'obéit pas à la sainte Église romaine, ni à moi ni à nos vicaires, puisqu'il ne veut point se soumettre à nous », nous répondrons qu'il est soumis non seulement à l'Église romaine, mais aussi à l'Église universelle, comme un fils, un serviteur des serviteurs de Dieu. Et à cause de Dieu il ne se soumet pas seulement au pontife romain, mais encore à toute créature humaine, selon la doctrine de l'Apôtre Pierre; et ceci est conforme au précepte du Seigneur et à la tradition apostolique, non point à l'esprit de ce monde et à l'orgueil de l'homme. Il est soumis de la même façon que les Apôtres — dont il tient la place, dont il remplit les fonctions, et sur le pouvoir desquels il s'appuie — furent soumis à la sainte Église et au bienheureux Pierre qui le premier fut à sa tête. Mais l'obéissance qu'il montre doit être semblable à celle des Apôtres ses prédécesseurs. En effet, il est non seulement l'imitateur des Apôtres, mais encore leur vicaire, participant à leur nom, leurs fonctions et leur dignité. Le pontife romain ne doit exiger de lui aucune subjection, ne doit exercer sur lui aucun pouvoir ni aucune domination que l'Apôtre Pierre, son prédécesseur, n'ait exercés sur les autres apôtres... Si l'archevêque de Rouen est d'un plus grand mérite et d'une vie plus sainte, Dieu lui réserve dans les cieux une place supérieure et une gloire plus grande; s'ils sont égaux, place et goire sont égales... Il a obtenu le même pouvoir de lier et

(1) *De Romano Pontifice*, p. 681.
(2) *De una ecclesia*, dans *Kirche und Staat...*, p. 444.
(3) *Apologia archiepiscopi Rotomagensis*, p. 658.

de délier, et il a reçu du Christ les mêmes clés du royaume des cieux que Pierre et son vicaire le pontife romain[1].

Par sa tendance à mettre sur le même pied tous les ministres de Dieu, par l'accent qu'il met sur la sainteté que requièrent leurs fonctions et sans laquelle celles-ci n'ont plus de raison d'être, l'Anonyme d'York a tout naturellement été amené à nier le pouvoir du ministre en faute, et même à admettre le sacerdoce universel. Fait véritablement inouï pour les premières années du douzième siècle. Certes ces deux théories, qui caractériseront l'œuvre de Wiclef, et dont la première revient si souvent dans les œuvres de Jean Hus, ne sont pas élaborées systématiquement. Il est bien évident que, sans précédents, leur auteur ne pouvait les ériger en système. Mais déjà, bien que timidement, il émet les idées qui les dominent.

On ne peut être à la fois pasteur et larron, mercenaire et évêque. Rien n'est plus absurde et inconvenant que cela. Or la sentence de qui n'a pas le pouvoir de lier et de délier ne peut être crainte ni respectée. Mais qui est mercenaire ? Celui qui tient la place du pasteur, mais ne cherche pas à conquérir les âmes et s'adonne aux gains temporels... Celui-ci n'a pas le pouvoir de lier et de délier, l'on ne doit pas tenir compte de sa sentence ni la craindre[2].

Bien plus, l'auteur déclare sans ambages que la consécration de celui qui n'est pas dans les dispositions voulues est sans valeur.

Tout consacré est sanctifié et justifié... Aussi longtemps qu'un homme est plein de vices et souillé par les péchés, il n'est point consacré, c'est-à-dire sanctifié et justifié. C'est pourquoi il est téméraire de considérer comme consacré celui que nous ne voyons ni sanctifié ni justifié, mais plein de vices et souillé par la turpitude des péchés. En effet, la consécration change et rend meilleur ; si elle ne change ni n'améliore, ce n'est pas une consécration[3].

Son inclination vers la théorie du sacerdoce universel se remarque déjà dans l'éminente dignité qu'il accorde au baptême, beaucoup plus qu'au sacerdoce.

Tout homicide, ou adultère, ou accusé d'un crime quelconque, est sanctifié et purifié dès qu'il reçoit le baptême ; tout au contraire si l'un de ces criminels obtient le sacerdoce, non seulement il n'est ni sanctifié ni purifié, mais il tombe sous le poids d'une accusation plus grave et devient plus impur encore... C'est pourquoi le baptême ne doit point être moins révéré que le sacerdoce[4].

Le sacerdoce universel a été du reste formulé ailleurs d'une façon plus claire, quoique encore assez symbolique :

(1) *Ibid.*, pp. 656-657.
(2) *Si mercenarius,* dans *Kirche und Staat,* pp. 452-453.
(3) *De Consecratione corporis Christi, ibid.*, p. 473.
(4) *De Baptismo et Eucharistia, ibid.*, p. 466.

Quelle est la première étole, l'apôtre le déclare en disant : *Quiconque a été baptisé par vous dans le Christ Jésus, a revêtu le Christ.* La première étole est donc le Christ, car il est le principe de tout bien, le vêtement de joie, l'habit de salut, l'amict de toute sainteté. Il n'est pas injuste que celui qui est habillé d'une telle étole soit revêtu de l'étole sacerdotale, incomparablement inférieure et moins sainte. En de telles choses aucune condition, aucune considération de nation ou de sexe ne doit entrer en ligne de compte, *car il n'y a pas de Juif,* dit l'Apôtre, *il n'y a pas de Grec, il n'y a pas d'esclave ni d'homme libre, d'homme ni de femme; tous en effet sont un dans le Christ.* De quelque nation, de quelque condition qu'ils soient, ils sont un dans le Christ, c'est-à-dire un seul corps du Christ et un seul esprit avec Lui ; ils sont ainsi un seul Christ, une seule tête, un seul corps et un seul esprit. C'est pourquoi ils sont en même temps grand prêtre *(summus sacerdos)* en Celui en qui ils sont un[1].

Amené ainsi à élever considérablement le rôle du simple fidèle à côté de celui des membres de la hiérarchie cléricale, l'on comprend que l'auteur ait formulé une doctrine du pouvoir royal en matière religieuse assez éloignée des idées contemporaines. La querelle des investitures a fourni à un certain nombre des *Tractatus Eboracenses* l'occasion de préciser les pouvoirs respectifs du roi et de l'évêque. La distinction d'Yves de Chartres est bien loin ; l'auteur ne cherche pas du tout à justifier la cérémonie de l'investiture par une distinction entre pouvoirs temporel et spirituel. Bien au contraire, pour lui l'investiture est une cérémonie religieuse, où le prince transmet à l'évêque un pouvoir religieux qui lui a été accordé par le sacre. Celui-ci a conféré au roi un ministère particulier, non laïque, mais religieux, qui fait de lui un représentant de Dieu supérieur à tous les membres de la hiérarchie ecclésiastique. Les buts des deux pouvoirs sont du reste nettement précisés.

Mais passons à autre chose, qui se pratique au plus grand détriment de l'Église : ils s'efforcent de repousser le pouvoir royal du principat et du gouvernement des Églises, bien que le saint pape Gélase dise : *Ce monde est régi principalement par deux puissances : l'autorité sacerdotale et le pouvoir royal.* Il appelle monde le peuple chrétien, c'est-à-dire la sainte Église voyageant en ce monde, régie principalement par l'autorité sacerdotale et le pouvoir royal. A bon droit l'un et l'autre sont reconnus posséder le pouvoir de la sainte Église, puisqu'elle est régie principalement par l'un et l'autre. Et en effet elle ne pourrait être gouvernée au mieux et de façon salutaire par l'un sans l'autre ; au contraire elle a pour cela besoin des deux. Car l'autorité sacerdotale est nécessaire pour nous purifier, nous enseigner, veiller attentivement contre les ennemis invisibles, offrir dons et sacrifices pour les péchés du peuple. De son côté le pouvoir royal a été ordonné par Dieu pour défendre et protéger des hommes mauvais et injustes la sainte Église et aussi l'autorité sacerdotale elle-même, et pour combattre royalement et puissamment les ennemis visibles pour sa défense, ce qu'il n'est guère permis de faire à l'autorité sacerdotale[2].

Certes, la conception du pouvoir royal pour les théocrates des XIII[e] et

(1) *Apologia pro filiis sacerdotum et concubinarum,* dans *Libelli de Lite,* t. III, p. 655.
(2) *De Romano Pontifice,* pp. 684-685.

XIV[e] siècles ne sera guère différente. Mais alors qu'ils concluent par une subordination étroite du prince au pape, entre les mains duquel il n'est plus qu'un simple instrument, le fameux « glaive matériel » des polémistes, tout au contraire les *Tractatus Eboracenses* insistent sur la supériorité, au sein de la société chrétienne, du pouvoir royal sur l'autorité sacerdotale.

Les saints pontifes sont subordonnés aux rois et aux princes, de peur de résister à l'ordre de Dieu et d'obtenir leur damnation. Autrement ils encourraient de graves reproches, si, contrairement au commandement divin, ils ne se soumettaient aux princes... Les pontifes n'ignorent pas que le pouvoir a été donné d'en haut aux rois sur tous les hommes, et qu'il leur a été accordé par Dieu d'exercer leur domination non seulement sur les soldats ou les laïques, mais même sur les prêtres du Seigneur[1]... Il n'est pas contre la règle de justice que les rois établissent des lois pour protéger la sainte Église et veiller sur elle[2]... Il est manifeste que les rois ont le pouvoir sacro-saint du gouvernement ecclésiastique sur les pontifes du Seigneur eux-mêmes et leur commandement[3].

Cette dernière phrase affirme de façon nette et énergique une conception du pouvoir royal que l'on avait vu à peine au temps du césaropapisme, et qui, si elle devait être plus tard appliquée par l'église anglicane, n'a en tout cas jamais été formulée de manière aussi catégorique. En partant d'une telle idée, il n'était plus guère difficile de justifier le droit d'investiture.

Dans le prêtre et le roi le Christ sacrifie, règne et gouverne son peuple, d'où l'un et l'autre sont Christ et Dieu en esprit, et en office l'image du Christ et de Dieu : le prêtre dans l'office de prêtre, le roi dans celui de roi. Le prêtre est d'un office et d'une nature inférieurs, l'humanité ; le roi d'une nature et d'un office supérieurs, la divinité... Il est estimé par certains que chez les hommes le pouvoir royal est plus grand et plus important que le pouvoir sacerdotal, le roi plus grand et plus important que le prêtre... C'est pourquoi, disent-ils, ce n'est pas contre la justice de Dieu, si la dignité sacerdotale est instituée par la dignité royale ou bien lui est subordonnée, car il en a été ainsi dans le Christ... Au vrai, si le prêtre est institué par le roi, ce n'est pas par le pouvoir d'un homme, mais par celui de Dieu. Car le pouvoir du roi, c'est celui de Dieu : de Dieu par nature, du roi par la grâce[4]... Les saints prêtres sont soumis au roi comme au Christ, et lui prêtent l'hommage, parce qu'ils comprennent que dans les rois c'est Lui qui règne et exerce sa domination sur tous[5].

D'où le roi tire-t-il cette autorité religieuse ? Du sacre, de l'onction sainte, qui en fait un « Christ du Seigneur ». Cette audacieuse formule, que nous avons déjà vu appliquée à tout évêque, justifie l'autorité du roi sur le prêtre.

(1) *De consecratione pontificum et regum*, dans *Libelli de Lite*, t. III, p. 670.
(2) *Ibid.*, p. 674.
(3) *Ibid.*, p. 676.
(4) *Ibid.*, p. 667.
(5) *Ibid.*, p. 672.

Le prêtre préfigurait dans le Christ une nature, celle de l'homme ; le roi l'autre, celle de Dieu... Le Seigneur a donné à David pouvoir et empire sur les prêtres eux-mêmes. C'est le Seigneur, dis-je, qui les a donnés, lui qui ne fait rien d'injuste, mais toutes choses selon la justice. Il a donc été juste que le roi ait eu pouvoir et empire sur les prêtres[1].

La conclusion moderne, ce sera le droit d'investiture.

Puisque c'est le roi qui a accordé cette investiture, non un laïque, mais un christ du Seigneur co-régnant par la grâce avec Lui, et qui est Christ du Seigneur par nature ; et parce que ces deux Christs co-règnent ensemble, tous deux accordent en même temps ce qui regarde son royaume, tous deux l'accomplissent en même temps[2]... L'évêque reçoit juridiquement ses possessions du roi, et non seulement ses possessions mais encore la garde de l'Église et le droit de gouverner le peuple de Dieu[3].

Le prêtre comme le roi est un Christ du Seigneur, mais le roi d'une façon plus parfaite encore, peut-être, que le prêtre.

Ces deux personnes, le prêtre et le roi, remplissent les fonctions du Christ et en sont l'image... Cela est commun au roi et au pontife, d'être le christ du Seigneur, bien que dans l'Écriture Sainte on puisse trouver plus fréquemment et plus spécialement appelé christ du Seigneur le roi que le pontife[4]. Et si nous voulons dire la vérité, le roi peut à bon droit être appelé prêtre, et le prêtre roi, puisqu'ils sont christs du Seigneur. Car c'est le rôle du prêtre de gouverner le peuple dans l'esprit du Christ, et celui du roi de sacrifier et d'immoler en esprit[5].

Un texte résume de façon claire les pouvoirs respectifs du roi et du prêtre dans la société chrétienne.

Les rois sont ordonnés dans l'Église de Dieu et sont consacrés au saint autel par l'onction et la bénédiction sacrées pour qu'ils aient le pouvoir de gouverner le peuple chrétien, qui est la sainte Église de Dieu. Qu'est d'autre en effet l'Église de Dieu, sinon la réunion des fidèles chrétiens en une seule foi, une seule espérance et une seule charité, et habitant ensemble la maison de Dieu ? C'est pourquoi, afin de pourvoir au gouvernement de l'Église, les rois reçoivent lors de leur consécration les pouvoirs de la gouverner, de l'assister en jugement de justice et de la disposer selon la discipline de la loi chrétienne... D'aucuns prétendent que le prêtre a le pouvoir de gouverner les âmes, le roi celui de gouverner les corps ; comme si les âmes pouvaient être gouvernées sans les corps, et les corps sans les âmes ! Cela ne peut se soutenir, car pour que les corps soient bien gouvernés, il est nécessaire que les âmes le soient aussi et réciproquement. D'ailleurs si le roi avait seulement le pouvoir de gouverner les corps des chrétiens, n'aurait-il pas aussi le pouvoir de gouverner le temple de Dieu, qui est saint ?... Il est manifeste que le roi a le pouvoir de gouverner ceux qui possèdent la dignité sacerdotale. Le roi ne doit pas être exclu du gouvernement de la sainte Église, c'est-à-dire du peuple chrétien, car le royaume de l'Église serait ainsi divisé et désolé[6]... La sainte Église est

(1) *De Consecratione pontificum et regum*, p. 666.
(2) *De Romano Pontifice*, p. 685.
(3) *De Consecratione pontificum et regum*, p. 668.
(4) *Ibid.*, p. 664.
(5) *Ibid.*, p. 665.
(6) *Ibid.*, p. 663.

l'épouse du Christ, qui est vrai roi et prêtre ; mais elle n'est pas dite son épouse en temps qu'Il est prêtre, mais en tant que roi[1]...

Malgré l'importance qu'il accorde au sacre et aux pouvoirs exceptionnels qu'il confère, l'auteur insiste sur la sainteté requise par l'office royal, et ceci nous rappelle ce qu'il a écrit de la validité des actes du ministre indigne.

Le pouvoir de gouverner est saint, le gouvernement lui-même est saint, et nul, s'il n'est saint, ne peut en droit y accéder[2]...

La différence qui existe entre la position de l'Anonyme d'York et celle de ses contemporains vis-à-vis du problème des rapports de l'Église et de l'État est encore attestée par son attitude en face du célèbre texte des deux glaives. En un bref opuscule, il examine les solutions proposées habituellement à son époque, mais il les rejette toutes. Devant la contradiction qui demeure entre le texte : *Que celui qui n'a pas de glaive vende sa tunique et en achète un*, et cet autre : *Qui recevra un glaive périra par le glaive*, il conclut prudemment :

Mais peut-être des choses plus secrètes se cachent-elles en ces textes, et il faut les chercher dans les commentaires des saints[3].

Les extraits que nous venons de donner sont à notre sens une réponse manifeste à la tentive de Funk visant à réduire à néant l'unité des *Tractatus Eboracenses*. La puissante originalité des thèses qu'ils contiennent s'oppose à ce que l'on imagine que divers auteurs les aient soutenues, surtout si l'on remarque qu'il s'agit des toutes premières années du XIIe siècle. Se serait-il alors trouvé beaucoup d'esprits assez téméraires pour entrevoir la théorie du sacerdoce universel, pour prétendre que la suprématie romaine est un accident historique, que les évêques sont égaux, mais leur ministère sans valeur s'ils ne sont pas dans les dispositions nécessaires, enfin que le roi est un « christ du Seigneur », dont le pouvoir sacro-saint est d'objet religieux ? Qu'un homme se soit trouvé pour émettre ces idées, le fait a déjà assez de quoi surprendre, n'essayons pas de multiplier les auteurs anonymes des *Tractatus Eboracenses*.

Et ce, d'autant plus que chacune de ces idées ne se trouve pas élaborée tout d'un bloc dans un des traités, mais que, plus ou moins explicitement exprimée, il faut la chercher en divers écrits. Ainsi la lutte contre

(1) *Ibid.*, p. 662.
(2) *Ibid.*, p. 669. Ici le manuscrit contient une longue dissertation sur le mot *sanctus*. Il est regrettable que l'éditeur l'ait omise, car ce vocable est fondamental aux yeux de l'Anonyme d'York.
(3) *In passione Domini duo fuisse gladii*, dans *Kirche und Staat*, p. 475.

la suprématie romaine et primatiale, qui constitue un seul problème, fait l'objet de cinq écrits : *Apologia archiepiscopi Rotomagensis*, *De ecclesia Romana et Hierosolymitana*, *De equalitate ministrorum*, *De Romano Pontifice*, *De una ecclesia*. Au contraire, le pouvoir royal n'est envisagé d'ensemble que dans le *De consecratione pontificum et regum*. De telles répartitions, la méthode de Funk amènerait à conclure à l'existence de deux auteurs pour ces cinq écrits. Mais cela est impossible, car outre que le *De consecratione pontificum et regum* s'occupe également du pouvoir sacerdotal, il est un argument que l'on peut sans contredit considérer comme décisif : la qualification de « christ du Seigneur » appliquée au roi se retrouve non seulement à diverses reprises dans le *De consecratione pontificum et regum*, mais aussi, comme nous l'avons indiqué, dans le *De Romano Pontifice*. Les six écrits qui viennent d'être énumérés sont donc l'œuvre d'un seul auteur, qui a aussi composé les autres opuscules. Car dans quinze au moins des questions analogues sont traitées : *An summus Pontifex sit judicio subjectus*, *De privilegiis peculiaribus*, *Si mercenarius*, *De canonibus et decretis*, *De electione Pontificis*, *Si nullus potest fieri episcopus*, *De baptismo et eucharistia*, *De depositione sacerdotis*, *De benedictionibus*, *De consecratione corporis Christi*, *Christus factus est sacerdos*, *In Passione Domini duo fuisse gladii*, *De obediendo romano pontifice*, *De charitate et obedientia*, *Apologia pro filiis sacerdotum et concubinarum*. Et elles sont considérées dans le même esprit, souvent avec la même argumentation ; les conclusions sont identiques. Quant aux dix autres fragments, dont sept sont encore inédits, ils participent à la même conception, leurs titres en sont un témoignage suffisant : *Cum de nomine negat Petrus*, *Si Deus omnia regit*, *Duo sunt quibus*, etc.

Une méthode, une argumentation, des conceptions semblables se retrouvent, nous l'avons vu, dans tous ces traités, même les plus différents. Parfois, ce sont des passages entiers qui se retrouvent d'un traité à l'autre, comme Böhmer l'avait du reste déjà signalé dans ses notes. Ainsi tout un paragraphe du *De consecratione pontificum et regum* (p. 670, l. 42 à p. 671, l. 22) se retrouve dans le *De Romano Pontifice* (p. 685, l. 23-31 ; également un autre long passage du même *De consecratione*... (p. 673, l. 23. à p. 674, l. 8) est reproduit aussi dans le *De Romano pontifice* (p. 686, l. 5-22). Ou bien les mêmes termes d'argumentation sont utilisés dans des traités dont les titres ont masqué à Funk leur profonde unité. Ainsi on lit dans le *De una ecclesia*, p. 440 : *quae erit ratio occulus oculo superior sit vel manus manu vel pede pes inferior ?* Que ce raisonnement se retrouve dans l'*Apologia archiepiscopi Rotomagensis* (p. 657, l. 27), cela n'est pas pour surprendre ; mais qu'on le trouve également dans l'*Apologia pro filiis sacerdotum et concubinarum* (p. 654, l. 6), voilà qui ne saurait laisser de doute sur l'unité

d'auteur de ces trois écrits. De même dans le traité *An liceat sacerdotibus inire matrimonium* (p. 647, l. 40) et l'*Apologia pro filiis sacerdotum et concubinarum* (p. 650, l. 40), on lit cette affirmation : « les parents ne sont pas les auteurs de la création des enfants, mais les ministres ». Or une affirmation exactement parallèle est constatée dans le *De consecratione pontificum et regum* (p. 679, l. 21) : « Ils ne sont pas les auteurs de la consécration, mais les ministres ».

De tels exemples pourraient être multipliés en grand nombre. Si l'on dressait un tableau de ces correspondances, l'on constaterait qu'il n'y a presque aucun traité qui n'ait un passage se retrouvant presque identique dans un autre. Et cet autre ayant un rapport avec un troisième, l'identité du premier au troisième ne fait aucun doute. L'on pourrait ainsi démontrer de façon évidente la parfaite unité des trente et un *Tractatus Eboracenses*. Il ne peut s'agir de plagiat, si fréquent au Moyen âge ; en un si grand nombre d'écrits, c'est là une impossible supposition. Mais nous ne nous étendrons pas sur ces preuves littérales, auxquelles doivent de beaucoup être préférées celles qui reposent sur la constatation de la parfaite unité d'esprit de tous ces ouvrages.

L'étude attentive des *Tractatus Eboracenses* nous a donc ramenés aux conclusions de Böhmer : ils sont l'œuvre d'un seul auteur, probablement l'archevêque d'York Gérard. La vie de ce personnage, toute son activité correspondent si bien aux buts que se proposent ces opuscules que cette attribution a fortes chances d'être exacte.

Mais ce qui semble beaucoup plus important que l'identification de leur auteur, c'est le contenu doctrinal de ses œuvres. Car nous nous trouvons en face d'idées, dont, avant Wiclef, l'on ne trouve pas trace. C'est là que le problème posé par A. J. Carlyle prend son importance ; la question est de savoir s'il s'agit d'opinions personnelles et isolées, ou bien d'une manifestation d'idées qui auraient fermenté dans certains cercles du conseil royal, au plus fort de la lutte contre les investitures. Cette dernière hypothèse paraît peu plausible. En effet, dans l'immense littérature que la querelle des investitures provoqua en de nombreux pays, l'on ne trouve rien de pareil. Sans doute les invectives dirigées contre le pontife romain étaient-elles fréquentes, et de la plus grande violence. Mais c'était toujours la personne du pape qui était attaquée, non sa fonction religieuse. L'égalitarisme qui se manifeste partout dans les œuvres de l'Anonyme d'York et qui va jusqu'à esquisser une théorie du sacerdoce universel, est quelque chose de tout à fait nouveau. Il faut attendre le XIVe siècle et les premières manifestations de la Réforme en Angleterre pour constater une telle disposition d'esprit.

Nous sommes donc autorisés à considérer l'Anonyme d'York comme un précurseur. Nous connaissons tous les dangers que présente pareil

terme, tout l'abus qu'on en a fait[1]. Les exagérations de Dempf en sont le témoignage. Il n'en reste pas moins que ce terme peut être appliqué ici. Car c'est un fait que les *Tractatus Eboracenses* manifestent des idées qu'il faudra attendre plus de deux siècles pour revoir. Du reste, il existe une confirmation externe : les écrits de l'Anonyme d'York n'eurent pas de succès, un seul manuscrit nous en a été conservé ; ils ne sont cités ni copiés nulle part. Le jour où l'un d'eux sortit de l'oubli, ce fut grâce à l'un des plus célèbres anglicans du début du XVIIe siècle, l'évêque de Norwich Joseph Hall. Il n'en a édité qu'un seul, *An liceat sacerdotibus inire matrimonium*[2]. Mais ce fait atteste qu'il a eu connaissance du manuscrit, dont les écrits lui fournirent certainement d'importants éléments pour ses œuvres, pure manifestation de l'esprit réformé anglais.

Le problème des sources de l'Anonyme d'York est assez simple à résoudre. Avant tout il se rattache à l'augustinisme, et plus particulièrement à la forme que ce dernier a revêtu en politique. L'on pourrait objecter que ce courant de pensée a abouti en fait, à la théocratie, donc à l'opposé des idées politiques de l'Anonyme d'York. Cependant si l'on considère l'augustinisme politique comme une conception ministérielle de la monarchie, ayant pour but la fin spirituelle de l'homme, et ignorant toute notion d'État qui ne serait pas ordonnée au bien religieux des âmes[3], rien n'oblige à ce que cette conception accorde la suprématie au pontife plutôt qu'au monarque. Si, comme l'anonyme d'York, on considère celui-ci comme investi d'un pouvoir religieux chargé d'amener ses sujets à leur fin spirituelle, revêtu par le sacre d'un caractère en quelque sorte ecclésiastique, en un mot comme un « christ du Seigneur », l'on conçoit que rien ne s'oppose à accorder au prince la suprématie sur le prêtre. Évidemment, rien de tout cela n'est dans les œuvres de saint Augustin. Mais la confusion entre le temporel et spirituel devait fatalement mener soit à la théocratie — c'est le cas le plus général parmi les augustiniens — soit tout au contraire chez l'Anonyme d'York à la prééminence du roi, investi d'une mission purement religieuse, sur le pontife, dont la mission est jugée moins haute. Le point de départ est le même. Selon que l'on met l'accent sur l'un ou l'autre des deux représentant de Dieu, l'on aboutit à l'une ou à l'autre conception, en apparence à l'opposé.

(1) Cf. sur ce problème du précurseur l'ouvrage récent de Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais* (1942. L'*Évolution de l'humanité*, t. LIII).

(2) *The honour of the married clergie* (Londres. 1621), dans *A Recollection of such Treatises as have bene heretofore severally published, and are nowe revised, corrected, augmented, by Jos.* Hall, p. 721-723, sous le titre de *Rotomagensis anonymus An liceat sacerdotibus inire matrimonia.*

(3) Cf. H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age* (1934).

Quelque chose qui, dans les *Tractacus Eboracenses*, n'est pas moins augustinien, c'est le contraste marqué à chaque instant entre les institutions divines et les institutions humaines, celles-ci ne pouvant être qu'une œuvre diabolique. L'antagonisme que le *De civitate Dei* posait entre la cité de Dieu et la cité du monde, c'est-à-dire de Satan, l'Anonyme d'York le reprend à son compte, pour condamner toute institution humaine. Comme plus tard les grands Réformateurs, qui, bien longtemps après, devaient lui faire écho sans le connaître, il préconise le retour à l'Écriture Sainte. Sans en faire une formule dogmatique, il pose constamment cette règle. S'il rejette l'autorité romaine, celle des primats, c'est uniquement parce que les Écritures n'en font pas mention. Tout ce qui n'est pas contenu en elles doit être rejeté comme humain et satanique. S'il attribue un si grand pouvoir religieux au prince, c'est que, nourri de l'ancien Testament et surtout du concept paulinien du corps mystique du Christ, il ne peut concevoir une société dans laquelle le pouvoir ne serait pas tout entier tourné vers l'unité dans le Christ. Également, comme les futurs Réformateurs, il prêche le retour à l'Église primitive telle qu'il la conçoit,, sans suprématie d'une église sur les autres, avec une hiérarchie maintenue, mais aux barrières abaissées, où les prêtres seraient mariés, et où enfin le baptême conférerait au simple laïque une dignité telle qu'il aurait une sorte de sacerdoce. La pratique des vertus chrétiennes et la sainteté étant la grande règle, les actes des ministres indignes n'ont à ses yeux aucune efficacité.

Ainsi donc l'Anonyme d'York apparaît bien comme un précurseur de la Réforme. Mais il n'en est pas pour autant hors de son époque. Les idées qu'il a émises le furent chaque fois à l'occasion d'un conflit contemporain. En particulier la querelle des investitures — et ses larges répercussions dominèrent son œuvre — dans une importante mesure, quoique Funk en ait pu penser. Par là les *Tractatus Eboracenses* appartiennent bien à la polémique suscitée par l'immense conflit qui, durant les XIe et XIIe siècles, mit aux prises princes et pontifes. Néanmoins ils s'élèvent au-dessus de cette polémique par les vues, si originales pour le temps, qu'ils renferment. Il est peu probable que ces opinions, téméraires aux yeux même des plus ardents adversaires de la Réforme grégorienne, aient emporté l'approbation d'un large auditoire. Ce qu'il faut remarquer, c'est que placée dans des circonstances analogues, par trois fois l'Angleterre manifesta de semblables opinions sur l'Église : dans les premières années du XIIe siècle avec l'Anonyme d'York, au XIVe avec Wiclef, au XVIe siècle enfin lorsque le schisme se consomma. Le succès de ces opinions fut évidemment inégal selon les époques : on comprend aisément que les esprits aient été mieux disposés à recevoir ces idées au début du XVIe siècle que quatre siècles plus tôt. Le fait n'en reste pas moins là ; les *Tractatus Eboracenses* apparaissent comme la

première manifestation de l'esprit qui, par delà Wiclef, devait amener la Réforme anglaise. Réforme aux contours bien particuliers, adaptée à un certain tempérament, et qui, l'œuvre de l'Anonyme d'York en témoigne hautement, plonge bien loin ses racines.

Pierre de LAPPARENT († 11 février 1944).

REMARQUES SUR TROIS MANUSCRITS OCCAMISTES

Les répertoires les plus récents des œuvres de Guillaume d'Ockham[1] font, entre autres, mention de deux manuscrits de notre Bibliothèque nationale : les manuscrits latins 15561, ancien 819 du fonds de la Sorbonne, et 16708, ancien 988 du même fonds. Le premier contiendrait d'après Abbagnano[2] tout le *Commentaire des Sentences* ; et le second, le troisième livre. Voyons ce qu'il en est.

Le manuscrit 15561 est un papier du commencement du XVe siècle. Dans son *Inventaire des manuscrits de la Sorbonne*[3], L. Delisle, décrivant le contenu de ce papier, écrit : *Okam in Sententias* (246). *Articuli erronei reputati a Thoma Bradwardin...* (271). Plus explicite encore une note, mise au verso du premier plat, nous avertit que le manuscrit contient « 11° Okam sur le 2e, 3e et 4e livre des Sentences ». Quand on rapproche ces deux indications, on est évidemment tenté de croire que les folios 246-271 contiennent une partie du Commentaire des Sentences de Guillaume d'Ockham. L'examen du manuscrit ne confirme pas ces belles promesses.

Reportons-nous en effet au folio 246 indiqué par L. Delisle. Nous lisons en tête de ce folio : *Tituli multi materiarum et dubitiatonum* (?) *secundum Okam secundum quod occurunt*. Le fragment reproduit sous ce titre commence par l'énoncé de la première question du prologue et continue en ces termes *Habet duos articulos : primus distinguere terminos : secundus, respondere ad questionem. Hic habet sex. Primo ostendit quod respectu ejusdem objecti sub eadem ratione intellectus noster, pro statu viae, potest habere duas notitias incomplexas proprie dictas quarum una potest vocari intuitiva et alia, abstractiva*. Quand, après avoir lu ces quelques lignes, on se reporte à l'édition de 1495, on s'aperçoit que le manuscrit résume à grands traits la pensée de Guillaume.

(1) A. Little, *The Grey Friars in Oxford*. Oxford, 1892, p. 367. Abbagnano, *Guglielmo di Ochham*, Lanciano, s. d., p. 367 ss.

(2) *Loc. cit.*, p. 367.

(3) Paris, 1870, p. 15.

Les quelques lignes qu'on vient de lire correspondent à quatre colonnes et demie du texte édité. La suite donne la même impression. On se trouve en présence d'une analyse extrêmement rapide de la première question du prologue, analyse dans laquelle l'auteur se borne à reproduire l'énoncé des trois conclusions préliminaires de Guillaume et l'énoncé de chacun des six articles qui contiennent sa réponse. A propos de l'article six le manuscrit rapporte les six objections contenues dans l'édition sans rien donner de la réponse qui y est faite. Cette question qui occupe huit folios dans l'édition de 1495 remplit tout juste une colonne du manuscrit 15561.

Ce qui concerne la question 2 est encore plus pauvre. A partir de la question 3 le manuscrit ne fait plus que reproduire l'énoncé des questions, à moins que, comme pour la question 10, il en donne d'abord les subdivisions[1]. Souvent il passe le début de la question de sorte qu'on a peine à la retouver[2]. Tout le prologue et le premier livre se trouvent ainsi n'occuper que deux feuillets et demi et cependant l'écriture est très lâche et les lignes suffisamment espacées. Au folio 247 v° un explicit tracé en caractères beaucoup plus gros que le texte et parfaitement lisible nous avertit que le document a pris fin et nous donne une indication sur sa nature : *Expliciunt questiones Okam super primum sententiarum Incipit tabula Eliphat*. Dans la marge un peu plus haut que cet explicit une note, écrite, semble-t-il, de la même main que le texte, est ainsi libellée : *Tabula super 2um, 3um* et *4um hujus doctoris est circa finem ultimi sexterni hujus*. C'est vraisemblablement cette note qui aura inspiré l'indication mise au verso du premier plat. Suivons le conseil qu'elle nous donne et tournons les feuillets du manuscrit. Au haut du folio 269 nous lisons : *Tituli Okam super 2um, 3um* et *4um*. Cette table compte seize questions pour le deuxième livre au lieu de vingt-six que comporte l'édition, treize pour le troisième livre au lieu de quinze, par contre elle en compte une de plus pour le quatrième livre parce qu'on a fait de l'article 2 de la question 3 une question spéciale : *Utrum omnis pœna in baptismo remittatur*[3]. Remarquons enfin que cette table ne fait pas mention des *questiones addititiœ* dont l'authenticité a été mise en doute. Cette indication est le seul renseignement utile que nous apporte ce manuscrit, car les feuillets 248-269 qui séparent les deux tables ne m'ont paru contenir aucune œuvre ni aucun fragment de Guillaume d'Ockham.

Le manuscrit 16708 est un papier du XIVe siècle. D'après la description donnée par L. Delisle[4] il contiendrait le troisième livre des Sentences :

(1) Fol. 246v.
(2) Fol. 248v.
(3) Fol. 270b.
(4) *Op. cit.* p. 76.

Circa tertium Sententiarum secundum Okham (253v°). Comme cette indication est immédiatement suivie de celle-ci : *Epythoma Annei Flori de Tito Livio* (297), on s'attend à voir les feuillets 252-297 remplis par le troisième livre des Sentences de Guillaume d'Ockham. Ici encore l'examen du manuscrit réserve des surprises.

Il faut d'abord éliminer les feuillets 266 et suivants car au haut du feuillet 266 on lit en guise de titre : *Secundum Eliphat de libertate voluntatis*[1]. Il faut également éliminer les feuillets 264 et 265 : sous le titre : *De voluntate* ils contiennent un fragment dont voici l'incipit : *Utrum voluntas nostra producit actus suos necessitate antecedente que est divina voluntas*. Aucune question du *Commentaire des Sentences* de Guillaume n'est, à ma connaissance, ainsi libellée. Des notes marginales font probablement connaître l'auteur du fragment : *Bokinkam*[2], *opinio Bokinkam*[3] ; *Bokinkam responsio*[4].

L'examen des feuillets 253-264 nous ménage des surprises d'un autre genre. Le titre même donné par le manuscrit et prudemment reproduit par L. Delisle nous laisse déjà soupçonner que l'on pourrait bien se trouver en présence soit d'un résumé soit d'une adaptation. Et en effet dès le premier coup d'œil on s'aperçoit que la version donnée par le manuscrit doit être pour le moins singulièrement abrégée : des questions qui remplissent plusieurs folios dans l'édition de 1495 occupent parfois moins d'un demi-folio dans le manuscrit, et cependant l'écriture est plutôt lâche. Si nous examinons le document de plus près nous nous apercevons en premier lieu qu'il faut d'abord nous reporter au folio 252 en tête duquel nous lisons : *Circa secundum Occam*. Ce feuillet contient un premier fragment ayant pour incipit l'incipit de la première question du deuxième livre des Sentences. Mais le contenu ne répond guère à ce début. Il est fait de très courts passages empruntés aux questions 1, 3, 10, 11 et 13 de ce deuxième livre. Vient ensuite un résumé

(1) Voici l'incipit du fragment contenu sous ce titre : *Libertas voluntatis est triplex nature, gratie et glorie*. Ce fragment doit être très court car un peu plus bas on lit dans la marge : *Secundum Braduardin* ; plus loin (266v) toujours dans la marge, *De peccato* en face de cette question : *Utrum Deus habeat actum voluntatis circa peccatum*. Au folio 267 : *Responsio magistri Gregorii hermi* en face d'un fragment qui débute ainsi : *malum potest capi dupliciter*. Au verso du même folio on relève encore dans la marge ceci : *Secundum Gregorium de ariminio de peccato*. Le passage que cette note marginale concerne débute ainsi : *Peccatum est voluntatem committere vel omittere circa rectam rationem*. Le folio 269 est resté à demi vierge. La première moitié porte un court fragment que le titre donne comme un extrait de Duns Scot, *Circa materiam Scoti de trinitate*. Les feuillets 269v° à 297 sont occupés par des fragments en tête desquels on relève les noms de Virgile (269v°), Ovide (273v°), Rufin (274), Sénèque (276, 277, 279), etc.

(2) Fol. 264.

(3) Fol. 264v.

(4) Fol. 265.

extrêmement rapide de la question 5 : *Utrum angelus per essentiam intelligat aut per species.*

A partir du folio 253, sous le titre reproduit ci-dessus, on trouve des fragments se rapportant aux questions 1, 2, 5, 6 et 12. Ils ont pour titre l'énoncé même de la question, mais entre ce qui concerne la question 6 et la question 12 on lit un fragment ainsi intitulé : *Utrum in patria evacuabuntur fides et spes.* Ce fragment résume à grands traits la question 8.

Au folio 256 v°, vers le milieu, on lit en titre : *Occam circa primum* et l'on voit défiler de très courts résumés de la question 1 du prologue, de la question 1 de la distinction 1, des questions 2, 10, 11 de la distinction 2 ; des questions 1, 2, 3, 4, 5 de la distinction 3, résumées en un même paragraphe, enfin de la question 8 de la même distinction. Puis, sans que rien n'avertisse que l'on change de livre, on passe aux questions 16, 19 et 20 du deuxième livre. Cette dernière est énoncée comme il suit : *Utrum angelus possit videre aliquem actum creature.*

Ainsi le manuscrit laisse de côté toute une série de questions : il saute d'un livre à l'autre en quelque sorte au petit bonheur ; il modifie à l'occasion l'énoncé de la question ; il fait de nombreuses et larges coupures dans le texte de Guillaume, omettant généralement les raisons apportées par Guillaume à l'appui des conclusions qu'il formule ainsi que les objections qu'ensuite il se fait et résout. Le manuscrit modifie la teneur des passages qu'il conserve. Par exemple dans la question 5 du troisième livre aux mots de l'édition : *prima propositio probatur* le manuscrit substitue : *Prima hec pluraliter colorant*[1]. Plus loin *secunda propositio est vera* devient : *secunda propositio persuadetur.* L'étude de ces modifications renseignerait-elle sur le but que poursuivait l'auteur de ces rapides résumés et sur les tendances de son esprit ? Je ne sais, mais il semble n'avoir retenu que les questions d'ordre plus spécialement théologique.

On pourra se faire une idée des libertés que cet auteur prend avec le texte de Guillaume d'Ockham par la façon dont il présente la question 1 du 3e livre. Il reproduit les quatre premières lignes du texte édité, jusqu'aux mots *igitur, etc.*, saute les 25 lignes comprises entre ces mots et les mots *in oppositum.* Il reproduit ensuite la définition que Guillaume donne de la personnalité mais omet le passage où il l'explique, soit 11 lignes de texte. Après avoir reproduit le *secundo dico* et le *tertio dico*, omettant une colonne et demie de texte, il passe à la phrase suivante : *Ideo dico quod unio illa est respectus realis realiter differens ab extremis* et suit l'édition jusqu'aux mots : *potest persona alia sibi unire.* Puis il

(1) Fol. 254v.

passe les 22 premières lignes de l'article 1 pour reprendre aux mots *circa secundum est una opinio que ponit tria* jusqu'aux mots : *ergo essentia divina est prima ratio terminandi unionem.* Nouvelle coupure d'une colonne et demie environ pour reprendre à la réponse à la première objection, objection dont le résumé ne fait même pas mention. Cette réponse est abrégée ; les réponses aux objections 2 et 3 sont omises et l'on passe directement à l'article 2. J'arrête cette énumération. Le résumé s'achève sur ces mots : *tot sunt uniones immediate* ; toute la fin de la question, soit huit colonnes de texte, est passée sous silence. Mais on lit par contre une note qui ne figure pas dans l'édition. En voici l'incipit et l'explicit. *Nota quod possibile est fieri transitus de contradictorio in contradictorium sine aliqua successione, dico quod ista regula habet instantiam... quia creari et non creari contradicunt et tamen nulla est hic mutatio nec in angelo nec in alio aliquo nec in deo*[1].

En apportant ces remarques on ne s'est pas proposé de compléter et de rectifier un catalogue. On a voulu faciliter leur tâche aux futurs éditeurs du *Commentaire des Sentences* de Guillaume d'Ockham en montrant qu'ils n'auront nullement besoin de consulter les manuscrits 15561 et 16708. Ils n'y trouveraient aucune information utile à puiser.

J'ai autrefois attiré l'attention sur le manuscrit 16398 et deux questions détachées du *Commentaire des Sentences* qui s'y trouvent contenues. Voici quelques nouvelles précisions. Une note, qui semble dater du XVIIe siècle et qui figure au recto du premier feuillet de garde, décrit ainsi le contenu : Ce manuscrit du XVe siècle contient divers ouvrages de Guillaume Okam, 1° commentaire sur le 3e et le 4e livre des Sentences ; 2° questions théologiques[2] sur l'éternité du monde et la cause finale ; 3° ses quodlibets. En tête du feuillet 1 on lit : *liber tertius*. Ce titre paraît dater du XVe siècle. Immédiatement au-dessous, mais d'une écriture qui semble être de la fin du XVIe siècle, *Quodlibetorum Okami*. Ici encore il convient de ne pas s'en fier à ces indications.

En effet le manuscrit commence bien par reproduire la première question du troisième livre. Mais il donne ensuite les questions 18, 17, 25 et 26 du deuxième livre. Cette dernière question s'achève sur ces mots : *sed representatio sicut modo ponitur est neganda* ; il manque donc une colonne et demie de texte. Le manuscrit revient ensuite au troisième livre dont il reproduit les questions 2, 3, 4 (variantes très importantes vers la fin) 6, 7, 8 (le manuscrit omet tout le développement qui débute

(1) Fol. 254r.

(2) La même main a corrigé *théologiques* en *d'un théologien* probablement après avoir pris connaissance de la note marginale du fol. 161b.

par ces mots *circa dona spiritus sancti*, soit trois colonnes de textes) et les autres questions sauf les deux dernières. Viennent ensuite les questions du IVe livre qui sont toutes reproduites à l'exception des *questiones addititiae*.

On voit combien une confrontation minutieuse des manuscrits serait nécessaire et combien serait utile une édition critique du *Commentaire des Sentences* de Guillaume d'Ockham. Aussi longtemps que cette édition fera défaut il ne sera pas possible d'écrire rien de définitif à son sujet, pour autant qu'il peut y avoir du définitif dans les recherches historiques.

L. Baudry.

LE TEXTE DES COMMENTAIRES SUR BOÈCE DE GILBERT DE LA PORRÉE

Les Commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée comptent parmi les ouvrages les plus célèbres du XII[e] siècle. Le futur évêque de Poitiers y a réalisé, en effet, avec une maîtrise extraordinaire, la réappropriation des écrits théologiques du « dernier penseur antique », écrits dont l'importance historique consiste surtout dans l'application des catégories logiques aux mystères de la foi. Pour aborder ces écrits extrêmement difficiles, il fallait non seulement un goût très vif pour la théologie raisonnée — ce goût est presque chose commune au XII[e] siècle, — mais aussi une discipline philosophique et un effort de pensée abstraite qui n'étaient pas à la portée de tout le monde. L'intelligence de Gilbert, aidée d'une logique puissante — d'ailleurs fortement imprégnée de concepts grammaticaux — et soutenue par une sympathie très visible pour le raisonnement boécien, dominait facilement les difficultés. Aussi ses commentaires donnent-ils plus qu'une simple paraphrase ou explication du texte : ils reproduisent la pensée de Boèce dont ils pénètrent les dernières profondeurs.

Pour l'historien moderne, une analyse des Commentaires de Gilbert serait une tâche très intéressante. Elle pourait mettre à nu la méthode et les principes philosophiques de ce maître, éclaircir sa dépendance ou son indépendance à l'égard de Boèce, et définir, enfin, sa position doctrinale par rapport à ses contemporains. On constate, cependant, que Gilbert de la Porrée est, aujourd'hui, peut-être le moins lu des grands auteurs du XII[e] siècle. Supposons que ce manque soit dû non pas aux difficultés que présentent le style compliqué et l'exposé très serré de ses commentaires, mais plutôt aux empêchements qui résultent du mauvais état du texte et qui sont propres, en effet, à décourager la meilleure volonté. En ce qui concerne, d'abord, l'aspect typographique, notons que les 150 colonnes de l'édition de Migne (64, 1155-1412) sont imprimés en petits caractères et avec tant de négligence qu'il y a, toutes les deux ou trois lignes, des lettres qui manquent. Mais, ce qui est pis, l'édition est

faite en un seul genre de caractères : elle ne permet donc pas de discernement entre le texte commenté (qui, évidemment, revient à tout instant) et le commentaire proprement dit. On trouve, ci-après, un passage où j'ai pris soin de faire ressortir les paroles de Boèce auxquelles le commentaire se rattache. On imagine ce que la lecture a de malaisé sans ce correctif : le texte de Boèce se confond tout simplement avec celui de Gilbert.

1371 C

Breviter ergo commemorans quibus superiorum divisionum nomen personae dixerit convenire, ad ipsam diffiniendam transit et ait : *Quocirca si* scilicet persona *in solis substantiis* id est subsistentiis *est, atque in his* nonnisi *rationalibus* ut multorum usu dicitur, *substantia* vero *omnis* tam subsistens quam subsistentia quorundam usu *natura est, nec constat* aliqua ratione vel usu *in universalibus, sed* tantum est *in individuis* praemissis divisionibus *reperta est personae diffinitio* haec : *persona est naturae rationalis individua substantia.*

Ajoutons que, en beaucoup d'endroits, la ponctuation est très arbitraire et déconcerte le lecteur plutôt qu'elle ne le dirige.

Du point de vue critique, on est amené à des observations plus sévères encore. L'éditeur de Gilbert s'est servi, semble-t-il, d'un bon manuscrit, mais on a l'impression qu'il ne savait pas toujours le déchiffrer. C'est ainsi que nous lisons 1261 C : *Graece ipsius praemia cultorum unitas sperat.* Le premier mot s'écrivait, dans le manuscrit, probablement : *gre.* Il faut lire, évidemment : *gratiae.* Pareillement, nous trouvons 1265 C *potius* au lieu de *post*, 1266 B *demum* au lieu de *deinde*, 1273 A *specie* au lieu de *spiritus*, 1283 A *imitantur* au lieu de *mutantur*, 1288 D *nunc* au lieu de *nec*, 1289 A *sit* au lieu de *fit* etc. Dans tout ces cas il s'agit certainement de bévues de l'éditeur et non de fautes du manuscrit. Mais si l'éditeur n'a pas su lire le manuscrit qu'il avait, il n'a pas pris soin non plus d'en consulter d'autres. Il a donc fidèlement transcrit les erreurs qu'il trouvait dans son modèle sans se soucier des contre-sens qui en résultaient. Citons, comme exemples, 1263 C *corporalium* pour *comparabilium*, 1279 B *comparationem* pour *cooperationem*, 1301 D *propositionibus* pour *proportionibus*, *1306 A distingui* pour *disjungi* etc. Ce sont là, probablement, des fautes qui se trouvaient dans le manuscrit, mais que l'éditeur n'a pas reconnues. Il n'y a que très peu d'endroits où il s'avise d'une lacune ou d'une erreur, encore n'a-t-il pas saisi l'occasion pour vérifier ces passages dans d'autres manuscrits.

La meilleure solution pour donner un bon texte des commentaires de Gilbert, serait évidemment d'en faire une nouvelle édition. Ce serait, cependant, une si grande tâche — surtout en raison du nombre des manuscrits à collationner — qu'elle se heurterait, même dans un temps normal, à des difficultés matérielles. Pratiquement, la mauvaise composition typographique, si elle rend la lecture malaisée, n'empêche

pas une étude sérieuse : à force de se rapporter, phrase par phrase, au texte de Boèce, on arriverait, malgré l'uniformité des caractères et la mauvaise ponctuation, à dégager la pensée du commentateur qui enveloppe les paroles de l'auteur comme une plante qui déborde un treillis. Quant à l'autre défaut du texte, le but de cet article est d'y remédier.

J'ai collationné, à Paris, le texte de Gilbert avec deux manuscrits qui me semblaient donner la meilleure tradition parmi ceux que j'ai vus : les codd. lat. 16341 et lat. 18093 de la Bibliothèque Nationale, appartenant tous les deux au XIIe siècle. J'ai noté, d'abord, toutes les divergences que j'ai pu constater ; j'ai examiné, ensuite, les notes que j'ai prises pour en retenir celles qui pouvaient contribuer à l'émendation du texte. Une partie de ces variantes ne donne que des corrections de style ou de grammaire, mais d'autres — un tiers environ — corrigent des fautes de sens qui compromettent plus ou moins sérieusement la compréhension de tout un passage. Toutes apportent au moins un léger amendement : les variantes d'égale ou de moindre valeur n'ont pas été retenues. Deux fois, j'ai hasardé une conjecture qui me paraissait inévitable.

La méthode que j'ai employée peut avoir ses défauts. Aussi ne saurais-je guère prétendre que, grâce à mes variantes, le texte soit complètement épuré. En collationnant les manuscrits, je peux avoir sauté des passages qui exigeaient une correction, surtout si mes manuscrits, eux aussi, étaient fautifs. De même, en examinant mes notes, je peux m'être mépris au sens d'un passage toutes les fois que la tempête des syllogismes était plus forte que le gouvernail de mon simple bon sens. Quelques phrases, en effet, imposent une rude épreuve à un esprit peu rompu à la logique boécienne ; il me fallait faire un certain effort pour savoir si, par exemple, 1286 B, *dici accesserit* serait préférable à *dici accessit*. J'espère toutefois que, grâce au double examen que j'ai entrepris, les passages qui m'ont échappé ne seront pas trop importants.

Mon intention n'était pas de donner un texte définitif. C'est ainsi que je n'ai pas tenu compte des différences concernant la position des mots ni de celles où l'édition imprimée donne un sens acceptable. Nous trouvons 1260 B : *nec conceptus omnia tenere* ; mes manuscrits écrivent : *nec omnia conceptus tenere*. Quelle est l'ordonnance authentique ? De même, on lit 1356 A : *Praemittit longum in quo scribendi causam modumque declarat prooemium* ; les manuscrits disent : *Praemittit prologum in quo scribendi causam modumque declarat*. Quelle est la bonne version ? On le saurait si l'on pouvait établir la filiation des manuscrits et juger de leur valeur respective, c'est-à-dire si l'on faisait justement le travail nécessaire pour une nouvelle édition. Puisqu'il n'en est pas question, on devra, à défaut d'un texte définitif, se contenter d'un texte passablement correct et qui sera, au moins, utilisable. C'est

là le but que j'ai poursuivi avec les quelques 450 corrections qu'on trouve ci-après. C'est un travail de rapiéçage, certes, mais c'est peut-être un travail utile, surtout s'il inspire une analyse doctrinale qui nous exposerait les idées les plus importantes du penseur remarquable que fut Gilbert de la Porrée.

VARIAE LECTIONES

(*textus Patrologiae Latinae, t. 64, 1155-1412, collatus est cum codd. B. N. lat. 16341 et lat. 18093*).

1255 C difficili movendo : difficile movendo
ad eorum aliqui : ad eorum aliquid
D casui committit : casu commutat
1256 B distraxerunt ab invicem : ac invicem contraxerunt
numero diversarum : numero diversorum
quacunque singularis proprietas : quaecunque singularis proprietas
esse, facit idem : idem esse facit
C quae secutus : quem secutus
praxeas et hermogenes : praxeas etiam et hermogenes
1257 B spiritum vero sanctum dicunt : spiritum sanctum dicit
esse conformem : esse triformem
alii vero quod spiritus : alii autem quod spiritus
quod ipsa est pater : quod ipse est pater
C de numero personarum essentiae singularitate : de numero personarum et essentiae singularitate
D quemadmodum diximus : quam diximus
1258 C boetius investigasse : boetium investigasse
1259 A nesciatur obducunt : nesciatur obducit
significatio et modus : significatio et significatio, modus et modus
dignum duxerit ostendere : dignum duxit ostendere
B a sua persona : a propria persona
cum rebus de quibus semper scribo : rebus de quibus super scribo
C nisi ex talium quale : nisi ex talium qualis
1260 B significatio certa non dirigitur : significatio certa non dirigit
C sed ne, id est tantum : sed ne, id est etiam tantum
ne pro etiam dicunt : ne pro etiam dicit
1261 A non tamen ex meis : non tamen ex me sunt
B quod ad eorundem : quod ad eorum
C graece ipsius praemia : gratiae ipsius praemia
maxime ac solitarie pollet, item : maxime ac solitarie pollet, id est

D fides illud esse ex quo est quidquid est veneratur : fideles illud esse ex quo est quidquid est venerantur

1262 A hoc est quae sequitur : haec est quae sequitur

C cuius coniunctionis ratio (*supple* : sit) : cuius coniunctionis ratio est

1263 C una platonis, altera species eius : una platonis, altera spiritus eius

proportione corporalium : proportione comparabilium

1265 C quibus potius inspectionem : quibus post inspectionem

1266 A quodammodo potius ipsas : quodammodo post ipsas

posteriorum quod per illud : posteriorum quae per illud

earundem materia dicitur : eorundem materia dicitur

B e quibus demum : e quibus deinde

quae sibi adsunt, ut praedictum est, materia : quae sibi adsunt praedictum est esse materia

materiarum alia informis : materiarum alia est informis

C illa nequaquam sinunt : illa nequaquam sinit

quod illis insunt : quod illis insint

1267 C capit ; disciplinalis : capit nisi disciplinalis

non propendit ratio : non perpendit ratio

1268 A subiectae materiae : subiecta materia

B separatim ab eis cum ceperint : separatim ab eis conceperit

1269 B imaginari similitudine : imaginaria similitudine

1270 D et quia aliquatenus detegere : et quam aliquatenus detegere

nomen finitum quod dicit : nomen finitum quo dicit

cum ab eo quod est esse : eum ab eo quod est esse

1271 A habet esse ex his diversis : habet esse ex diversis

B haec diversa intelligere : haec diversa intelligeret

facit id quod est aliquid sit : facit ut id quod est aliquid sit

1272 B quidquid vere spiritus : quidquid vere dicitur spiritus

C adeo sic ex illa coniunctione : adeo sit ex illa coniunctione

contra hunc errorem eutychis : contra errorem eutychis

D hic autem ubi simplex : hic autem ubi non simplex

1273 A homo est anima vel specie : homo est anima vel spiritus

D vere : etenim neque : vere : neque enim

1274 B suscipere in se aliquod : suscipit in se aliquod

ea quae fit ab effectu ad causam denominatio : ea quae fit ab effectu ad causam denominatione

1275 C quae de illis in uno nomine dicuntur diversitatem : quae de illis uno tamen nomine dicuntur diversitatem

D isti quod ex repetitione videntur tres unitates : istae quae ex repetitione videntur tres unitates

in eo quod ipsi sunt : in eo quod ipsae sunt

1276 B dicunt unus et alter : dicit unus et alter

numerationis quoque diversi modi : numerationis quoque diversi sunt modi

C ipsa quae est homo singularis humanitas : ipsa qua est homo singularis humanitas

D diversa quae supra : diversa quae sunt

sed et huius (F. hoc) : sed ex cuius (*legendum* : sed ex hoc)

1277 A quae numerantur : qua numerantur

B subiectae quae duae sunt : subiectae qua duae sunt

1278 A totiens idem ter : totiens id est ter

id est hoc numero rerum : id est haec numero rerum

B id est non continentibus : id est non conjicientibus

atque haec trinitatis : atque haec trinitas

1279 B numerata sunt quodammodo, cum dicitur : numerata sunt, quemadmodum cum dicitur

C aequalitatem aut comparationem aut coaeternitatem : aequalitatem aut cooperationem aut coaeternitatem

1280 D non dico singularitate quod alter : non dico essentiae singularitate quod alter

ideoque quae de diversis : ideoque de diversis

1281 A unumquodque quod de deo dicitur et de ipso praedicatur : unumquodque quod de deo dicitur, de ipso praedicatur

C et quae ex quo sensu: et quae et ex quo sensu

illis quae sunt esse in subsistentiis : illis quae sunt esse, id est subsistentiis

illis quorum ipsae sunt esse in omnibus subsistentibus : illis quorum ipsae sunt esse, id est omnibus subsistenti

D generalissimum esse : generalissimum esset

quem iste sequitur : quem iste secutus

1282 B quidquid hoc est subsistentium : quidquid enim est subsistentium

1283 A naturalium genere : in naturalium genere

possunt imitantur : possunt mutantur

B quod est deus quod est : quo deus est quod est

1284 A idem est deo esse quo iusto : idem est deo esse quod iusto

B nec ex illis accidentibus : nec ex illi accidentibus

ut ex his de quibus praedicantur insint : ut et his de quibus praedicantur insint

D cum eo quo est, hoc aliis debet : cum eo quo est homo, aliis debet

quae non fiunt homo : quae non sunt homo

1285 A ipsum esse hominem vel deum : ipsum hominem vel deum

B aliud est id quod est homo : aliud est id quo est homo

toto quo ipse est et dicitur magnus : toto quo ipse est, dicitur magnus
qua proponitur deus magnus : qua proponitur deus est magnus
1286 A scilicet non quo sit in omni loco : scilicet non quod sit in omni loco
nec circumfusis aliis : nec circumfusus aliis
B extra se circumpositus : extra se circumpositis
dici accessit : dici accesserit
C omni et praesenti est : omni etiam praesenti est
D colligens tempora cras erit album : colligens tempora confert eis tempus quod dicendo cras erit album
in his ergo collationibus confert eius tempus quod dicendo non omnium : in his ergo collationibus non omnium
1287 A universa tempora colligere : universa tempora colligit
et aliorum omnium nomina : et aliorum omnium omnia
B semper est, et intelligitur : semper est ; intelligitur
1288 A potius quam sive actu : postquam sine actu
B in eo autem quo confertur : in eo autem qui confertur
utrumque est, nunc idem significatur, hac dictione : utrumque est nunc, id est significatur hac dictione
C quorumlibet naturalium instans : quorumlibet temporalium instans
collectione diversarum inter se morarum : collatione diversarum inter se morarum
D nunc eadem saepe : nec eadem saepe
quod hoc de quo dictum est : quod hoc quo dictum est
1289 A facies hanc propositionem : facies hac propositione
illarum morarum quae subsunt hoc nomine : illarum morarum quas sub hoc nomine
collectione morarum quibus sit motus : collectione morarum quibus fit motus
haec et sine principio : haec et fine et principio
desinit esse vel coepit : desinet esse vel coepit
B huiusmodi quodlibet esse aliquando : huiusmodi quaelibet esse aliquando
C vel esse aliquando, facere aliquid : vel esse aliquando vel facere aliquid
D quod est autem ex alterius : quod autem ex alterius
1290 A sic idem conductis : sic id est conductis
utriusque in sui ad se comparationem propositis : utrisque in sui ad se comparationem propositis
D deus quem esse ubi dicit : deus quem esse ubique dicit
1291 A non confertur aliquid esse : non conferunt aliquid esse

D relativis relationis nominibus : relativis nominibus
non modo dicuntur, sed etiam quaecumque : non modo dicuntur, sed etiam sunt quaecumque
1292 B aliquid aliud albedine : aliquid aliud ab albedine
1293 A ipse sit dexter : ipse fit dexter
1294 B etiam id quo est, aliquid est : etiam id quod eo aliquid est
C sed converso generaliter : sed econverso generaliter
D hic qualis alio quali : hic qualis ab alio quali
quibus et corpus aliquid est : quibus corpus aliquid est
1295 B et tunc personae non sunt : et tamen personae non sunt
C ad se invicem alia : a se invicem alia
D ad cuius plenitudinem : a cuius plenitudine
1296 A non sit secundum res illas : non sit secundum res aliquas
C aliter quoniam in naturalibus sit : aliter quam in naturalibus fit
non nisi in id quo ipse pater : non nisi in id quod ipse pater
a patre nativitatem acceperit : a patre nativitate accepit
D eorundem relationes : eorundem secundum relationes
1297 B quae proprius dicitur repetitio : quae potius dicitur repetitio
modis omnibus, nullo modo : modis omnibus, id est nullo modo
C idcirco quod ea praedicatio : idcirco utique quod ea praedicatio
servata vero earundem unitas : servata vero est eorundem unitas
operationis unius quae aequaliter : operationis unius qua aequaliter
D proprietate dicitur qua pater : proprietate qua dicitur pater
1298 B patris dicitur et filii et spiritus sanctus : patris et filii dicitur spiritus sanctus
tantum pater et filius : tamen pater et filius
D res illis significare : res illis significatae
precatio relativa : praedicatio relativa
1299 B anima non omnino est id quod homo : anima non omnino est idem quod homo
C haec quae tres singulariter : haec qua tres singulariter
1300 A naturalia nomina : naturalium nomina
et denique quicumque : et denique quidque
B diversitas facit : diversitas faciat
individua omnino et simplici : individua et omnino simplici
dicta monstratur : dicta monstrentur
1301 D quarundam propositionibus, rationum : quarundam proportionibus rationum
alia quasi rei circumstantias : alia quasi rem, alia quasi rei circumstantias
1302 D quaecumque de eo : quaecumque de deo
1303 B quae de illorum substantiis : quae de illorum subjectis

quodlibet vero illud aliud est unum : quodlibet nec illud aliud est unum
D secundum divisiones aliarum : secundum divisiones alias
1304 D sui substantia : sui generis substantia
1305 A diversorum unione quae : diversorum unione qua
B divinae essentiae unitate : a divinae essentiae unitate
simul essentiae : similis essentiae
C secundum quidem essentiae singularitatem : secundum unius quidem essentiae singularitatem
dei unius partes sunt : dei unius partes sint
vel ut ex his tribus partibus : velut ex his tribus partibus
D introitum vasis unius : introitus vasis unius
1306 A aut distingui potest : aut disjungi potest
C de divinitatis subsistentia : de divinitatis substantia
D praedicandorum, et de tribus : praedicandorum de tribus
1307 C sic deitatem : sicut deitatem
similiter diximus : similiter dicimus
1308 A eo quod singulari nomine : eodem singulari nomine
B quae si praedicantur : quae sic praedicantur
quoniam hoc nomine : quam hoc nomine
C ut et de patre : id et de patre
1309 A et filii et spiritus : et filii est spiritus
omnium a se divisorum : omnium a se diversorum
B substantiae substantialia : substantiae substantia alia
1313 C imaginationibus dederunt : imaginationibus dedunt
D praeter dicendi rationes tentant : praeter dicendi rationes attemptant
1314 A ea in mentis acie : ea vi mentis
1315 A quoniam ante conclusionem : quo ante conclusionem
B aut inclusione : aut in conclusione
C quam admirationem : quam admiratione
D et paulo post evidentius : ut paulo evidentius
loco divisio : loco diviso
1316 A et eam etiam : et etiam
tam valde placuisse : tibi valde placuisse
exempla tua : ex epistola tua
B etiam commodi, id est, hoc commodi : id etiam commodi, id est hoc commodum
C eorum postremis inductionibus : eorundem postremis inductionibus
abduci in dubitationem : adduci in dubitationem
D ex multiplicitatis : multiplicitatis
1317 A ut omnium sit : ut omnium hominum sit

B logicae rationis universitate : logicae rationis universalitate
loci universitate : loci universalitate
C quia tamen propter ipsam : quia tamen praeter ipsam
ideo nec secundum se totam : ideoque nec secundum se totam
haec tantum quae modo : haec tantum quae inde
D ex quo sensu corpus aliquid : ex quo senso corpus aliquod
hic notandum videtur : hic commemorandum videtur
1318 C significantius demonstrarentur : significantius demonstrentur
vocatur, concursum : vocatur concursu
1319 C in eo quod est idem genere proprio : in eo quod est, id est genere proprio
lapidi color : lapidi calor
D id est cui dicitur esse aliquid : id est cui cum dicitur esse aliquid
hic vero id : hic vero, id est
quod proponitur esse aliquid : quo proponitur esse aliquid
vel illius esse substantia : vel illius esse subsistentia
1320 B quo sint vel aliquid : quo sint vel aliquid sint
ut suae rationis : suae rationis
C nam quoniam non habemus : nam etsi, quoniam non habemus
in illa ratione esse diversam : ulla ratione esse diversas
D hoc qualitercumque : haec qualitercumque
1321 B intelligere potens est homo : intelligere potens, est et homo
1322 A sed haec est modis : sed hoc est modis
C exploditur et : exploditur quia
1324 C quam sunt subsistentia : qua sunt subsistentia
1325 C totum generis est illius cuius generis : totum genus est illius cuius genus
eius generis plures divisae potentiae : eius generis plures diversae potentiae
D eius cuius et ipsum generis : eius cuius et ipsum genus
1327 A divisum a materia : divisim a materia
qua corpus triangulum : qua corpus triangulum est
ex ipso fluxerint : ex ipso fluxerunt
1328 B latitudinis, dimensione vel altitudinis : latitudinis vel altitudinis dimensione
C opus aerum quod est suo genere : opus quod aereum est suo genere
D praeter haec tamen de ipsa : praeter haec tamen de ipso
1329 B transsumptiva denominatio sed : transsumptiva denominatio seu
bona sunt quaecumque : bona sint quaecumque
1330 B non est bonum, fortasse posset : non esset bonum, fortasse posset
C esset praedicatur : esse praedicatur
D idem bonum quidem est : id est, bonum quidem est

1331 A quo scilicet ut essent alba : quoniam scilicet ut essent alba
bonis quidem est : bonus quidem est
C dicuntur esse alba : cum dicuntur esse alba
1332 C mentem nostram ab agendi : mentem nostram ad agendum
quoniam cum dicuntur esse : quoniam cum dicimur esse
denominative hoc dicimus : denominative hoc dicimur
D ita omnia essent iusta : ita omnia esse iusta
1355 A in quibus intelligentia : in quibus intelligentiam
rationum conflictus, obducitur : rationum conflictus obducit
vix a rationibus : nixa rationibus
nulla omnino veritatis : nullas omnino veritatis
nullus egere videtur : nullis egere videtur
B confirmare sophistis : conformare sophistis
C contra nestorium episcopum et : contra nestorium episcopum et eutychen
D recte : recte ergo
1356 D quae tales quod ita ex duabus : vel quae tales quod ita ex duabus
1357 A hic omnis etc. : hic omnes etc.
B vel etiam leviter : vel, id est etiam, leviter, id est
symmacho : symmacho scilicet
1358 A mihi quaerenti, hoc est, aperuit : mihi quaerenti, hoc est a me ita quaerente, inventa reclusit, id est aperuit
B ipsi loquantur : ipsi loquuntur
pro perpendendum examinandum : pro perpendendum examinandumque
1359 B multimodis : multis modis
in diversis facultatibus etiam generum : in diversis etiam facultatibus generum
ethici et theologici : ethici et logici et theologici
non sustantias quibus subsistunt : non subsistentias quibus subsistunt
D quod res sit homo : quae res sit homo
1360 A quomodo vero res : quoniam vero res
1360 C parte longiorem usus : parte altera longiorem visus
D veritatis illius assensione : veritatis ipsius assensione
1361 A in ipsum concupiendum : in ipsum concipiendum
B in qua natura omnia : in qua nativa omnia
C proprietatis adminicula : proprietatis adminiculo
propter adminiculum proprietatis : praeter adminiculum proprietatis
1362 A de imaginatione qui : de imaginatione quae
D et sic de omnibus : et si de omnibus

1364 B in diversivocis et diffinitionum : in diversivocis est diffinitionum
D species motus (quae sunt species motus) : species motus
1365 B intelligi cum ait : intelligi voluit cum ait
motus localis corporalibus : motus localis corporibus
1366 A tantum vera connexio : tamen vera connexio
B et quo suppositio : et id quo suppositio
naturaliter ; lignum vero lectum esse : naturaliter lignum, esse vero lectum
C aliis quamquam ipsa sint : aliis quam ipsa sint
1367 A est autem alia significatio : est etiam alia significatio
B consubstantialis proprietas : est substantialis proprietas
1368 A forma et quae ipsi generi forma : forma
sed hoc tamen dicitur altera : secundum hoc tamen dicitur altera
D sed de his quibus : si de his quibus
praedictarum persona : praedicatur persona
1369 B nam illud quid quod : nam illud quidem quod
aliquam significationem naturae : aliquam significationem natura
dicat natura : dicatur natura
C ideoque numquam personae : ideoque numquám possunt esse personae
D qua sequitur divisione : quae sequitur divisione
1370 A quandoquidem cum non erant : quandoquidem cum non erat
B qua quilibet : qua quidlibet
tamen secundum usum : tantum secundum usum
1372 A videtur esse persona : videtur esse, secundum expositam vero rationem videtur non esse persona
B sicut individuum : sicut dividuum
appellativa nomina : appellativa
numquam actu, scilicet, semper : numquam actu, sed semper
C infinite sola natura subsistentiae : infinitae sola natura subsistentiae
1373 A naturaliter est individua : naturaliter est dividua
1374 C non modo rationale, sed etiam non rationale : non modo rationalis, sed etiam non rationalis
vera etiam ratione : vera enim ratione
non tam rationalibus : tam non rationalibus
D supposito quodlibet : supposito quolibet
hic est essentia : hoc est essentia
1375 A illud substat : illis substat
D hic quatuor nomina : haec quatuor nomina

1376 B repondemus quod hac ratione : respondemus quod haec ratio
ad speciem rationabilium : ad speciem rationalium
C hoc quoniam diximus : haec quam diximus
specialis conformitatis immutabilis : specialis conformitatis immutabilitate
1377 A essentiam et cum hominis : essentiam et cetera hominis
essentia qua hominis : essentia quae hominis
B quomodo multorum universalium : quoniam multorum universalium
C ideoque subjecta dicuntur : ideoque substantia dicuntur
et causa et esse principium : et causa et esse et principium
una causa , unum esse principium : una causa , unum esse, unum principium
D illis omnibus substans : omnibus substans
adjectorum nominum : adjectivorum nominum
una eorundemque ratio : una sit eorundem ratio
tres vi simul : tres insimul
1378 B unius speciei subsistentiae : unius speciei substantiae
C individualiter essentia : individualiter est essentia
D sed et hic etc. : sed haec etc.
1379 A sed hic omnia : sed haec omnia
C argumentatio hic : argumentatio haec
1380 A individua subsistentia : individua substantia
1381 A naturas, et ut eadem : naturas retinet et, ut eadem
1382 B sed ipse sicut : sed ipse christus sicut
1383 A et ex sensu : et ex hoc sensu
C per apprehensionem. Sin ita, id est per apprehensionem : per appositionem. Sin ita, id est per appositionem
ac si : at si
D at qualiter unum : at qualiter unus
est etiam persona : est etiam persona. Similiter qui homo est, est etiam persona
quale superius diximus : qualem superius diximus
1384 A conjuncta sint : conjuncta sunt
ex diversis subsistentiis constat : ex diversis subsistentiis constat, ipsa vero simplex ex nullis subsistentibus est composita
1385 A unus qui deus sit, alius : unum qui deus sit, alium
atque item admirans idem : atque admirans idem
B haec enim sola ratio : haec enim sola est ratio
tota formae substantiae : tota formae substantia
C hoc nomen quod est christus : hoc nomine quod est christus
unam quod in principio : unam quam sine principio

D ac si dicat nullae : ac si dicat nullis
in hominis quaeque creditur : in hominis quae creditur
1386 B spiritualium subsistentiarum : specialium subsistentiarum
D adeo per proprietatem : a deo per proprietatem
non dico graece : non dico genere
1388 A est christi : est christus
ut arbitremur hic : ut arbitremur hunc
quare arbitramur quare hoc arbitramur
C sed illa, hoc est deus : sed et illa, hoc est deus
1389 C universalitatis collectione : in universalitatis collectione
D quae certa est : quae creata est
1390 B individuali proprietate esset : individuali proprietate persona, esset
C postquam permulta sint : quamquam permulta sint
gemina persona : geminam personam
1391 A extra sumptis : ex transsumptis
1393 B sciendum tamen est aliqua cum : sciendum tamen est esse aliqua quae, cum
subsistentiae videntur : subsistentiae esse videntur
C sic futura dicuntur : sicut futura dicuntur
corruptionis habitus : corruptionis habitibus
1395 C unum hoc inferatur : unde hoc inferatur
1396 B si vero assumptum : si vero assumptum est
pro ex dicit : pro eu[tyche] dicit
D tamen in illo sint unum : tamen in illo sunt unum
1397 A si christus antequam : si christus qui antequam
B in hoc autem : id est hoc autem
D vilicavit dejectio : vilificavit dejectio
1398 B generatione sua, scilicet : generatione sua, christi scilicet (*legendum* : generatione christi, sua scilicet)
C nec corporalia inter se : nec incorporalia inter se
D non nisi faciendi : non sibi faciendi
in duabus novissimis rebus : in duabus notissimis rebus
1399 A si aquae quidem fuit multum : si aquae quidem fuerit multum
1400 A quam utroque aliquid sit : qua in utroque aliquid sit
1402 A scilicet aut divinitas : scilicet ut aut divinitas
per apprehensionem : per appositionem
C sive similis alia : sive simul alia
sive per se alia sive alii : sive per se alia sine aliis
1403 B christi quae erat : christi qui erat
C prima illi significationi : proxima illi significationi
C prima illi significationi : proxima illi signi
D modo aequivocationis : nodo aequivocationis

sicut pater vel eius filius vel eius spiritus sanctus : sicut pater vel eius spiritus

1404 C consequentiam redderet : consequentiam reddunt
connexionem praedicativarum : connexionem praedicatarum

1405 A inconvertibilis, hoc est : inconvertibilis enim
exemplat, id est, alia : exemplat idem alia

B in ipsam conversione : in ipsa conversione

C fuit assumpta : fuerit assumpta
bene habente habitu : bene se habente habitu

1406 A sive subsistentiae : sive subsistentiam

D earumque personae diversae : earumque naturae diversae

1407 C aut etiam epilogorum brevibus recapitulationibus trinitatis : etiam epilogorum brevibus recapitulationibus terminatis

1408 A dicitis et verum esse : dicitis, et verum est

C cum humana quam similiter, hoc est per solam gratiam, assumpsit anima : cum humanam quam similiter, hoc est per solam gratiam, assumpsit animam

1409 A morieris : morte morieris
poenae judiciis : poena judicii
sumptum esse non crederent : sumptum esse non credunt

1410 A loca supra contrariarum : loca sunt contrariarum

B corpus assumpserit : corpus assumpsit

D tamquam peccato : tamquam peccata

1411 A et tunc his indigemus : et tamen his indigemus

B sola voluntate factus homo : sola voluntate factus est homo

René Silvain.

LES IDÉES THÉOLOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES D'ABRAHAM BAR HIYYA

Parmi les penseurs juifs d'Espagne qui relèvent de ce courant néoplatonicien musulman en Occident dont la pénurie de notre documentation permet assez mal de suivre les méandres et d'apprécier l'importance, Abraham bar Hiyya figure en bonne place. Cet auteur, connu surtout comme mathématicien et comme astronome, vécut en Catalogne au début du XIIe siècle[1]. Il est donc à cheval sur deux sphères de civilisation, musulmane et chrétienne, ce qui explique à la fois sa familiarité avec la science et la philosophie de langue arabe, son attitude farouchement anti-chrétienne et le fait que l'un des premiers il a composé, en Espagne, des écrits théologico-philosophiques en hébreu.

Laissant de côté son œuvre scientifique qui échappe totalement à notre compétence, nous voulons étudier ici sa théologie et sa philosophie. S'il existe plusieurs bons travaux sur ce sujet, nous ne connaissons pas d'étude suffisamment détaillée qui aborde l'ensemble des spéculations d'Abraham bar Hiyya, aux aspects assez variés, et qui tente de résoudre les divers problèmes de détail qu'elles ne manquent pas de poser. Nous avons cru utile d'entreprendre cette étude, et il nous semble que, malgré ses lacunes et ses nombreuses défectuosités, nous avons réussi à éclairer quelques points obscurs et à amorcer des discussions qui pourront être fécondes.

La pensée théologico-philosophique d'Abraham bar Hiyya s'exprime dans deux opuscules.

Le premier, intitulé *Hegyôn ha-nefeš* (sigle : *H*) dont le titre complet s'énoncerait en français « Méditation de l'âme affligée lorsqu'elle se tient aux portes de la repentance pour y frapper », se présente comme une suite de conférences d'édification basées sur les leçons prophétiques

(1) Ses traducteurs latins le nomment Abraham Judaeus *Savasorda* (de l'arabe *Çâḥib aš-šorṭa*, « chef de la police », titre d'ailleurs purement honorifique à cette époque et dans ce milieu).

en usage dans la liturgie juive aux jours de la pénitence (*Is.* LVII, 14 à LVIII, 14 et le livre de Jonas).

Le second porte le titre (d'ailleurs transmis avec plusieurs variantes et qui ne remonte probablement pas à l'auteur) *Megillat ha-megalle* (« Livret du Révélateur », sigle M). C'est un traité messianologique, ayant pour sujet principal la résurrection, les troubles eschatologiques qui l'accompagneront et la venue du Messie dont l'auteur expose une méthode de calculer la date. Des indications chronologiques du texte il ressort avec vraisemblance que celui-ci fut composé entre 1120 et 1129.

Les sujets propres de ces deux ouvrages sont traités d'une façon fort décousue et se trouvent noyés dans des digressions qui l'emportent entièrement dans l'exposition. Aussi bien une analyse systématique peut-elle tirer de ce conglomérat de matériaux variés les principaux éléments non seulement d'une doctrine messianique et eschatologique, mais encore d'une métaphysique, d'une psychologie et d'une anthropologie théologique.

En dépit de ses incohérences qui ne sont pas sans gravité, la pensée d'A. b. H. semble une.

Si le *Hegyôn ha-Nefeš* est apparemment antérieur à la *Megillat ha-Megalle*, il n'y a pas de coupure réelle entre les deux ouvrages, et nous nous sommes servi indistinctement de l'un et de l'autre dans l'exposé systématique, mais sans oublier de signaler les modifications que semble avoir subies la pensée de l'auteur entre la composition du premier et du second.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE.

Les travaux de base demeurent les deux études solides de Jacob Guttmann :

a) *Die philosophischen und ethischen Anschauungen in Abraham bar Chijja's Hegjon ha-Nefesch, M. G. W. J.* XLIV, 1900, pp. 193-217.

b) *Ueber A.b. Chijja's Buch der Enthüllung, ibid.*, XLVII, 1903, pp. 446-468 ; 545-569.

Sa terminologie a été étudiée par I. Efros : *Studies in Pre-Tibbonian Philosophical Terminology, J.Q.R. n.s.* XVII, 1926, p. 129-164 ;323-368.

Son œuvre scientifique a été traitée par Steinschneider : *Abraham Judaeus Savasorda und Ibn Ezra, Zeitschr. für Mathematik und Physik*, XII, 1867. On en trouvera un bref aperçu dans l'article Abraham bar Chijja de l'*EJ*, de la plume de Julius Guttmann.

Ce savant a terminé et augmenté d'une excellente introduction l'édition qu'Adolf Poznanski avait commencé à préparer de la *Megillat ha-Megalle* (Berlin, 1924). Je n'ai pas pu consulter la traduction catalane de ce texte par M. Millas Vallicrosa.

Quant au *Hegyôn ha-Nefeš*, il a été imprimé par Eisik FREIMANN à Leipzig, 1860, avec une introduction de l'éditeur et de S. J. RAPPOPORT.

Pour des aspects partiels de la pensée d'A. b. H., on pourra encore consulter :

W. Bacher, *Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni*, Budapest, 1892, pp. 82-94.

G. Scholem, dans *M. G. W. J.* LXXV, 1931, pp. 179-189 et *Tarbiz II*, 418-419.

G. Vajda, *Abraham bar Hiyya et Al-Farabi*, *R. E. J.* CIV, 1938, pp. 113-119.

I. MÉTAPHYSIQUE.

La science possède une valeur religieuse, car la connaissance de la structure de l'univers et de nous-mêmes confère la connaissance de Dieu (*H* 1*a*-*b*).

Cette justification théologique de la science spéculative remonte à l'interprétation néoplatonicienne du γῶνθι σεαυτόν[1] ; les Musulmans la basent sur une prétendue tradition prophétique[2] ; les Juifs la découvrent dans *Job*, XIX, 26 : « à partir de mon corps je verrai — connaîtrai — Dieu[3] ».

En décomposant le monde par la pensée, nous aboutissons, à partir de l'homme doué de vie et de pensée (*hay wedabrân*), à deux facteurs, la matière (en grec, dit l'auteur, *hâyûlâ*) et la forme (*çûra*). Principes non-éternels, dans ce sens que Dieu créa le monde du néant, mais la matière et la forme existèrent dans sa pensée avant la création (*H* 1*b*-2*a*).

Dans *M.* A. b. H. précise cette théorie. En tant que possibles, les choses sont matière, forme et privation. Voulant créer, Dieu supprima la privation, unit la matière à la forme et façonna de la sorte le corps du monde (p. 5 et suiv.).

(1) PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3, 1 : « en procédant à cet examen (de l'âme) nous obéissons à l'invitation de Dieu qui nous prescrit de nous connaître nous-mêmes. » Voir R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 191, suiv.

(2) « Quiconque se connaît, connaît son Seigneur » (*man ʿarafa nafsahu faqad ʿarafa rabbahu*). Pour l'histoire littéraire de ce *hadith* (repris par les « Frères Sincères », *RIS* C IV, 240, 244), cf. la note de Mohammed Thâbit al-Fandî, *Mašriq*, 1934, p. 325, n. 7. — Un savant musulman du XIXe siècle, 'Abd al-Hâdî Najâ al-Abyârî englobe dans la même condamnation cette pseudo-tradition et celle, non moins réputée, *kuntu kanzan mahfiyyan*, en disant *Wahumâ bâṭilâni lâ aṣla lahumâ* (dans sa glose *Nayl al-amânî* sur l'introduction de l'*Iršâd as-sârî* de Qastalânî, t. I, p. 21).

(3) Déjà chez les Karaïtes du IXe et du Xe siècle (cf. J. MANN, *J. Q. R.* n. s. XII, 1921/2, p. 257 et QIRQISANI, *Anwār*, éd. NEMOY, II, 7, 2, p. 73), puis chez YUSUF AL-BAÇIR (FRANKL, *Ein mu'tazilitischer Kalâm*, p. 185 et 218), chez BAHYA (*Hidâya* II, 5, p. 106), puis chez JOSEPH IBN ÇADDIQ, *Microcosme, in init*. Les Kabbalistes invoquent constamment le même verset pour justifier leurs spéculations microcosmiques

A. b. H. utilise ici aux fins de sa doctrine théologique la théorie connue d'Aristote (*Phys.*, I, 7) sur les trois principes : matière, forme, privation.

Cette théorie de l'existence des choses dans la pensée divine soulève immédiatement le problème du *temps*. Il a beaucoup préoccupé notre auteur qui n'est cependant pas arrivé à constituer une doctrine homogène avec les données divergentes qu'il a héritées de l'hellénisme et sa propre spéculation.

Il y a, nous l'avons vu, dans les choses matière, forme et privation. La forme n'est pas perceptible par les sens. La privation ne l'est pas non plus, mais la raison en établit justement la présence en constatant que la perception ne fonctionne pas (par exemple, la vue n'opérant pas, la raison constate qu'il y a privation de lumière). Il y a, en outre, dans les choses ce qui n'est ni forme ni privation, mais qui, accessible seulement à la raison, n'en adhère pas moins aux choses : c'est le temps. Toutes les choses existent en lui, sans qu'il existe lui-même ; le passé n'est plus, l'avenir n'est qu'en puissance, le présent est insaisissable. Exister dans le temps signifie une sorte d'adhérence et de relation, nullement une position. Il n'en reste pas moins que toutes choses, corps ou accidents, sont inséparables du temps et c'est en lui qu'elles parviennent à l'existence.

Pour passer en acte, les choses doivent exister en puissance, mais antérieurement même à l'existence potentielle elles ont existé dans la pensée de l'agent. Cette existence « antérieure » dans la pensée du Créateur ne constitue pas une antériorité temporelle, car le temps étant le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur ne peut pas avoir existé avant la création. Le terme « antérieur » s'emploie cependant dans cinq acceptions : 1° antériorité de temps ; 2° de nature (B suppose l'existence de A, la réciproque n'étant pas nécessairement vraie) ; 3° d'ordre (par exemple, les lettres de l'alphabet) ; 4° de rang ; 5° de cause (la lumière solaire par rapport à la lumière dans notre monde)[1].

Durant la création il y eut antériorité de nature et d'ordre, après la création antériorité de nature et de temps.

La chose existant en acte est antérieure en rang à celle existant en puissance, la puissance est antérieure à l'acte en nature et en temps. Donc le temps n'avait, antérieurement à la création, qu'une existence en puissance (*M*, p. 8-10).

Dans *H* (2*b*), l'auteur note seulement que la matière et la forme se

(1) Cf. Arist. *Catég.* 14a, 26-34 (texte arabe *ap.* Bouyges, éd. du *Talḫîs K. al-Maqûlât* d'Ibn Rošd, pp. 110-113) qui pose quatre sortes d'antériorité (celles d'ordre et de rang composant la troisième sorte). L'énumération la plus approchante de celle d'A. b. H. est dans les *Fuçûç* de Fârâbî (§ 4, éd. Dieterici, p. 1); voir aussi le *S. ša'ar ha-šamayim*, attribué à Ibn Ezra *(Kerem Ḥemed* V, 6) et Šahrastânî, *Nihâya*, p. 7.

trouvaient devant le Créateur en attendant que vînt le temps de leur manifestation ; le terme « temps » est naturellement pris au figuré, puisque ce n'est pas quelque chose de réel, mais seulement « la durée de l'existence des choses ».

Ce qu'on lit dans *M* au sujet de la définition et du caractère du temps est purement aristotélicien. Le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur (*Phys.*, IV, 219*b*, 1). Et à la page précédente (217*b*-218*a*). Aristote enseigne « que d'abord il — le temps — n'existe absolument pas, ou n'a qu'une existence imparfaite et obscure, on peut le supposer d'après ce qui suit ; pour une part, il a été et n'est plus, pour l'autre il va être et n'est pas encore... Or, ce qui est composé de non-être, semble ne pouvoir pas participer à la substance ».

Par contre, la définition qu'on a dans *H* n'est pas aristotélicienne. Chez plusieurs philosophes musulmans, ainsi que chez Saadia, l'on trouve une définition du temps qui en fait une « durée » ou une « étendue » du mouvement. Saadia dit, par exemple, que le temps est « la durée de la subsistance des choses » (*Am.*, II, 11 p. 102). Les « Frères Sincères » et Ghazâlî le définissent comme une durée mesurée par le mouvement des sphères ou la durée du mouvement. Cette opinion est attribuée dans l'antiquité à Zénon et à Chrysippe, même à Platon. Sans contredire absolument la définition aristotélicienne, celle-ci fait intervenir un élément que la première ignore : la durée (διάστημα, *mudda*) ; chez A. b. H. les deux définitions voisinent sans que la différence soit remarquée[1].

Le temps est-il ou non infini ? S'il l'était, le nombre des choses passant de la puissance à l'acte le serait également et la science de Dieu ne saurait les embrasser, ce qui, hypothèse absurde, impliquerait son imperfection. Si, par contre, Dieu connaît toutes les choses passant de la puissance à l'acte, leur nombre est fini et le temps l'est également.

Les « métaphysiciens » *(hakhmé hafilôsôfîm ha' elôhiyyîm)* admettent la non-éternité du temps[2], sauf que certains d'entre eux fixent une limite à l'existence du monde, d'autres ne le font pas. Ces derniers se partagent encore en deux groupes : les uns enseignent que lorsque toutes les choses possibles auront passé en acte, le temps cessera définitivement ; selon les autres, Dieu peut recommencer le même procès autant de fois qu'il veut[3].

(1) Voir sur ces questions H. LEISEGANG, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, Münster, 1913, p. 25 ; H. A. WOLFSON, *Crescas' Definition of Time*, *J. Q. R.*, n. s. X, 1919, pp. 1-17 ; *id.*, *Crescas' Critique of Aristotle*, p. 654, ss. ; S. PINES, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 49, ss.

(2) Évidemment cela ne vaut que pour ceux qui distinguent entre χρόνος et αἰών, donc nullement pour Aristote.

(3) La source de ces références reste à déterminer; il y a peut-être une réminiscence, très vague d'ailleurs, de la « grande année » dont parle Platon (*Timée* 37D).

La plupart des astronomes admettent la finitude du temps, mais assignent au monde des durées extraordinairement longues ; aucune expérience, quoi qu'ils en disent, ne permet de vérifier leurs assertions. C'est notamment le cas des savants hindous[1].

Il reste donc que la durée du monde est finie, mais elle ne saurait être déterminée avec exactitude sans le secours des données révélées (*M*, p. 10-13).

Du monde, créé de matière et de forme, comment la formation s'effectua-t-elle ?

Il y a deux sortes de matière et de forme. La matière est en partie pure, en partie souillée. La forme est en partie « compacte et fermée » (*setûma wehatûma*), trop pure et trop sainte pour s'unir à la matière : il en est cependant une autre sorte, « creuse et ouverte » (*halûla ufetûha*) susceptible de se joindre à la matière. La première sorte de forme « regarde et irradie la seconde » (*mêçîç wezôréah 'al...*) et l'aide à « vêtir » la matière de toutes les formes que celle-ci est capable de recevoir. Toutefois, cette activité de la forme « fermée » est elle-même subordonnée à la « pensée pure » — de Dieu — dans laquelle la matière et la forme existaient en puissance. Lorsque le temps est venu de leur manifestation, la pensée pure donna la force à la première forme de se vêtir de sa (?) lumière. Cette forme qui ne se joint pas à la matière est celle[2] des anges, séraphins, âmes et toutes choses appartenant au monde supérieur.

Il n'y a que les savants qui comprennent les formes et leur hiérarchie.

Irradiée par la forme fermée, la forme ouverte s'unit d'abord à la matière pure ; le résultat de ce mélange est un composé qui ne s'altère pas autant qu'il dure (=corps célestes) ; ensuite elle se joint aux « scories » de la matière (*šemaré hahâyûlâ wetinnûfân*), mélange dont proviennent les corps changeants de ce monde. Toutes ces spéculations, les philosophes les ont empruntées à la Tora ; dans le récit de la création, *bôhû* signifie la forme, tandis que *tôhû* désigne la matière (*H*, 2*a*-3*a*).

Le caractère purement néoplatonicien de ces spéculations étant manifeste, le texte d'A.b.H. est trop concis pour qu'il soit facile d'en élucider toutes les allusions.

Quant à la terminologie, les épithètes « ouvert » et « fermé », appliquées à la forme, ne semblent pas avoir été relevées ailleurs[3].

(1) Cf. ALBERUNI, *Hind*, éd. Sachau, p. 190, trad. I, 379 ; chap. XXXV et suiv., trad. t. I, pp. 327, suiv. t. II, pp. 1-4.

(2) EFROS, p. 348, fait dire à tort au texte qu'elle produit les formes.

(3) Il y a quelque chose de semblable chez Ibn Gabirol qui distingue une « première lumière » existant dans l'essence de la Volonté et qui ne s'unit pas à la matière, mais qui donne la forme, appelée « seconde lumière », à la matière universelle; voir *Fons Vitae* IV, 20, p. 254-255 = Falq. IV, 31 ; cf. V, 30, p. 313 = Falq. V, 41. — L'image de la « vêture » est aussi chez Ibn Gabirol : « les substances inférieures revêtent la lumière

Pour le fond, il y a peut-être un reflet de la doctrine de l'âme du monde que Plotin fait émaner du Νοῦς et qui est, elle-même, génératrice des raisons séminales[1].

« Irradiation », « regard », sont des termes qui relèvent aussi du vocabulaire néoplatonicien. Quant à rapprocher la spéculation d'A.b.H. de la θεωρία plotinienne *(Enn.*, III, 8, 4), le texte est trop vague pour qu'on puisse le faire en toute tranquillité[2].

Enfin, lorsqu'il pose l'équivalence des deux vocables employés par le deuxième verset de la *Genèse* avec la matière et la forme, A. b. Hiyya se souvient probablement du *Séfer Yeçira*[3].

Les données du premier chapitre de la *Genèse* fournissent encore à l'auteur la matière d'une autre spéculation sur l'organisation du monde supérieur.

Le *Verbe* ou la Volonté de Dieu appela à l'existence, au premier jour, « la lumière suprême », dite aussi « lumière éclatante » (*ôr 'elyôn*, *ôr bâhîr*), incorporelle, immatérielle. Le mot « lumière » revenant à cinq reprises dans le récit du premier jour de la création, A. b. H. trouve dans celui-ci l'attestation des cinq mondes lumineux des « philosophes » auxquels il donne en même temps une interprétation théologique. Le premier est le « monde lumineux » *(ha'ôlam hanûrâni)* qui avait été révélé aux anges, aux prophètes et aux notables d'Israël sur le Sinaï (cf. *Ex.*, XXIV, 10). Le deuxième est le « monde de la Seigneurie » (*'ôlam harabhrebhânût)* : c'est la voix qu'entendit Moïse de l'intérieur du Sanctuaire *(Nombr.*, VII, 89) et celles que perçurent les Israélites au Sinaï, ainsi que les anges chargés d'une mission. Ces deux degrés pourraient aussi s'appeler en terminologie rabbinique « trône de la gloire » *(kissé*

[qu'elles reçoivent] des substances qui leur sont supérieures et tout est vêtu de la lumière de l'Agent Premier, Saint » (III, 45, p. 181 = Falq. III, 27, cf. *vestiri lumine ejus*, p. 334, 21). Enfin, toujours selon Ibn Gabirol, le forme-lumière se trouble et s'épaissit à mesure qu'elle se divise, mais il n'y a pas trace dans la *Source de Vie* de deux sortes de formes appelées originellement à deux fonctions différentes (cf. IV, 14, p. 242).

(1) Cf. *Enn.* II, 9, 2-3 ; ZELLER, III, 2, 4 p. 606, et voir ci-dessous.

(2) Voir les références réunies par GUTTMANN, p. 204, n. 1 ; Ibn Gabirol dit très clairement que le « regard » est « l'épanchement » de la forme et de la lumière des substances les unes sur les autres » (V, 17, p. 290). Quoi qu'il en soit du rapport de cette conception à la « contemplation » de Plotin (GUTTMANN accentue peut-être trop la similitude), A. b. H. donne à toute cette notion d'irradiation une tournure religieuse, en la faisant dépendre de la volonté de Dieu *(II, 2 b : bema'amar ha-šêm ha-qâdôš ugebhûrâtô lehithhabbêr).*

(3) Cf. la fin du ch. II (éd. Mantoue 67*a*). La spéculation du *S. Habâhîr* (§ 2, cf. la note de G. SCHOLEM *ad loc.*, dans sa traduction) s'inspire déjà d'A. b. H., cf. *id. Tarbiz* III, 47-48.

hakâbôd) ou « esprit saint » (*ruah haqôdeš*). Troisième monde : le « monde de la science » (*'ôlam hamaddâ'*) ; c'est l'intelligence attribuée aux anges qui s'épanche sur les justes parmi les humains. Le quatrième est le « monde de l'âme (*'ôlam hanefeš*), correspondant à l'âme (*nešâmâ* ou *ruah*), impartie à tous les hommes sans distinction[1]. Le cinquième monde, celui de la « création » (*yeçira*), n'est autre que la « lumière mise de côté pour les justes », c'est-à-dire le paradis ; la « nuit » qui est nommée dans la Bible à côté de cette lumière est la géhenne.

Pour pénétrer le sens de ces spéculations, il faut tenir compte de deux faits : premièrement, l'auteur a emprunté comme il l'affirme lui-même, la notion des cinq mondes lumineux à ses maîtres en philosophie, donc aux néoplatoniciens ; deuxièmement, il interprète, et cela, en partie du moins, d'une façon personnelle, cette notion dans un sens théologique indépendant de son sens philosophique. Il convient, dès lors, de traiter à part l'élément philosophique et la transposition théologique.

Les désignations des deux premiers mondes trahissent indubitablement leur origine arabe. *Nûrânî* « de lumière » a même complètement gardé sa forme arabe, si bien qu'on a pu formuler avec quelque vraisemblance l'hypothèse que l'auteur l'a emprunté à quelque source écrite en hébreu, car autrement il l'aurait probablement traduit, comme il l'a fait du nom du deuxième monde, lequel est visiblement le décalque du terme *'âlam ar-rabbânût* ou *ar-rubûbiyya* de la philosophie et de la mystique arabes[2].

Quant à préciser la signification philosophique de ces cinq mondes, c'est une tâche bien délicate. Il est assez clair que les trois derniers répondent à trois hypostases néoplatoniciennes : intellect (νοῦς), âme (ψυχή), nature (φύσις). Pour *rabhrebhânût*, traduisant le terme arabe que nous venons de rappeler, l'on serait tenté de l'identifier avec le premier des trois mondes d'Al-Fârâbî, dénommé *rubûbiyya*[3] et l'on songera aussi que dans les fragments pseudo-empédocléens la matière première qui se trouve placée au-dessus de l'intellect reçoit (dans la version hébraïque qui a conservé ces textes) la qualification de *rabbônî*[4]. Mais

(1) Mais comme il y a des méchants dont il est évidemment inconvenant d'affirmer qu'ils reçoivent une émanation lumineuse, l'auteur fait dire au texte biblique, grâce à un artifice exégétique, que tout en recevant de la lumière, les méchants ne reçoivent que de l'obscurité.

(2) L'hypothèse est de M. G. Scholem. On pourrait dire là-contre que *nûrânî*, simplement transcrit de l'arabe, pouvait, à la rigueur, être compris d'un lecteur juif (encore que, en judéo-araméen, *nûr* signifie seulement « feu », « lumière » se disant *nehôr*). Pour traduire ce terme, il eût fallu recourir à *ôr* dont il pouvait paraître mal commode de former un adjectif.

(3) Cf. *Fuçûç* § 68 (*Théol. d'Ar.*, éd. Dieterici, p. 3).

(4) D. Kaufmann, *Studien über Salomo ibn Gabirol*, Budapest, 1899, partie hébraïque, p. 19.

il faut prendre garde que tant dans le système d'Al-Fârâbî (si les *Fuçûç al-Hikam* sont vraiment de lui) que dans le néoplatonisme colporté sous le nom d'Empédocle le principe de « seigneurie » est tout en haut de la hiérarchie[1], tandis que A. b. H. superpose à ce principe le monde *nûrânî*.

Que penser de ce dernier ?

Un dépouillement assez étendu, dont nous donnons le détail dans une *Note Annexe*, montre que le terme *nûrânî* est souvent rapporté par les Arabes à l'ordre d'être intelligible. L'on trouve aussi quelques mentions expresses du « monde lumineux », c'est-à-dire intelligible, opposé à ce bas monde matériel et ténébreux, et conçu dans un certain nombre de textes comme la patrie céleste de l'âme. Mais nous n'avons pu trouver aucun texte qui donnât au « monde lumineux » la même place dans une hiérarchie métaphysique à plusieurs échelons que celle qu'il occupe chez A. b. H.

Le chaînon qui manque se trouvait peut-être dans un document perdu de ce courant néoplatonicien espagnol que nous connaissons malheureusement si mal. Il y a tout de même un trait commun entre ces spéculations et la métaphysique d'A.b.H. ; celui-ci distingue, comme le Pseudo-Empédocle[2] cinq mondes intelligibles. Mais chez ce dernier, c'est la matière qui est la première émanation.

A lire de près le texte d'A.b.H. on a d'ailleurs l'impression qu'il critique implicitement un système qui met la matière (intelligible) en tête des émanations, car il dit avec quelque insistance que la lumière créée le premier jour n'est ni corps ni matière et ne se rattache ni au corps ni à la matière. Pourtant nous avons vu que l'auteur reconnaissait d'une part la préexistence, dans la pensée divine, de la matière et de la forme, et que d'autre part il assignait à la forme pure une action sur la forme susceptible de se lier avec la matière. Il ne me semble donc pas exclu que les deux premiers mondes lumineux correspondaient primitivement à la matière première intelligible[3], mais que l'auteur a transformé certaines de ces données en vue de l'adaptation théologique à laquelle nous en venons maintenant.

(1) *Ibid.* — Pour Al-Fârâbî, cf. MASSIGNON, *Passion*, p. 631, et HORTEN. *Das Buch der Ringsteine Alfarabis*, p. 175 suiv.

(2) Voir Šahrastânî, *Milal*, éd. CURETON, p. 260 suiv. ; M. ASIN PALACIOS, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914, p. 61 ; le même, *Suppl. EI*, p. 100.

(3) Ce qui semble confirmer cette manière de voir, c'est que Nahmanide, qui spécule apparemment sur des données analogues à celles de notre auteur, considère comme première créature tirée du néant les matières céleste et terrestre qui sont les substrats de toute la création ultérieure laquelle pour cette raison ne mérite pas, à s'exprimer exactement, le nom de création (c'est ce que faisait ressortir déjà Senior SACHS, dans une note longue et confuse, *Hayóna*, p. 72-86). Un excellent commentaire des « cinq mondes » a été donnée par M. G. SCHOLEM dans l'article de la *Monatsschrift* indiqué à la bibliographie de la présente étude.

En désignant par « trône de gloire » ou « esprit saint » les deux premiers mondes, A. b. H. avait, je crois, dans l'esprit le passage suivant du *Séfer Yeçîra* : « Dix nombres primordiaux. Premièrement : *l'esprit du Dieu vivant*, vie du monde, dont le *trône* est affermi de toute éternité. Son nom est loué et béni toujours et éternellement : c'est là *l'esprit saint*[1] ». Après « éternellement », les éditions portent cette addition : « voix, esprit et parole ».

Si l'on se reporte aux commentaires sur le *S. Y.*, notamment à ceux de Saadia (éd. M. Lambert, texte p. 69 suiv., trad. p. 91 suiv.) et de Juda ben Barzilaï de Barcelone, contemporain et correspondant d'A.b.H. (éd. Halberstam, p. 174 suiv.) l'on y retrouve les spéculations qui semblent sous-jacentes aux brèves indications de notre auteur.

Saadia interprète d'abord « esprit » par « volonté »[2]. Donc, pour lui, la volonté serait la première des entités nommées *sefîrôt* ; la *Volonté* ou *Verbe* chez A. b. H. se place en avant des êtres intelligibles, sans qu'il précise comment.

Lorsqu'il représente les deux premiers mondes, et surtout le deuxième, comme la source des révélations, A.b.H. se rattache encore aux spéculations de Saadia. La gloire ou le souffle de Dieu est, enseigne ce docteur (p. 94), le « second air » « ténu, mais créé », dans lequel « se produit la parole créée qu'a entendue Moïse dans l'air visible, et le Décalogue qu'ont entendu nos pères dans l'air visible... et c'est de cet air que vient la science de la sagesse que Dieu accorde aux hommes distingués »...

L'élément « lumière » ne manque pas non plus dans la spéculation de Saadia. Ces mots du texte : « béni et dont le Nom est béni », il les interprète, en effet, comme suit : (p. 95) : « c'est une appellation générale pour la lumière qui entre dans l'air visible de tout ce bas monde... Cet objet est aussi ce que les sages appellent : Esprit Saint ; en effet, après que la prophétie eut disparu, une lumière leur apparaissait comme si elle était réfléchie par un miroir, et ils entendaient une voix, comme si l'écho, c'est-à-dire le désert, la renvoyait, et c'est ce qu'on appelle *bat qôl*... »

Quant à Juda ben Barzilaï, il dit ceci dans son commentaire (p. 174, *in fine*) : « ... esprit saint... que l'Écriture appelle *Šekhîna* (Saadia fait aussi ce rapprochement avec ce terme d'ailleurs postbiblique) qui est évidemment le commencement de toute créature, car avant de créer toute créature, Dieu créa l'esprit saint pour sa gloire afin de vivifier

(1) *S. Y.* I, 9 (Mantoue 49*a*, I, 9 également dans la seconde recension, 102*a* ; IV, 1, dans le commentaire de Saadia).

(2) Dans le système d'interprétation de Saadia, cette « volonté » (*mašiya* ou *irâda*) est la volonté créatrice de Dieu, le *fiat*.

par lui tous les mondes qu'il devait créer et pour les guider dans Sa gloire et dans Son esprit d'où sortent la parole et la voix et les visions et les commandements vers les *Ofanîm*, les Séraphins, les saintes *Hayyôth* et les sphères ». Ensuite il explique, avec toutes sortes de réserves, que Dieu devait créer Sa gloire d'abord parce que renfermant toutes choses en puissance, il ne pouvait être appelé Dieu en acte qu'après avoir créé la gloire et, par elle, les autres choses, si bien qu'inaccessible en lui-même, il pût faire connaître sa divinité.

Enfin, la lumière réservée aux justes est une spéculation de l'*Aggada*, qui revient constamment dans l'exégèse juive de l'Hexaméron[1], sans parler de la Kabbale.

Ces rapprochements montrent qu'en « théologisant » ses données néoplatoniciennes, A.b.H. va rejoindre un thème déjà ancien de la spéculation métaphysique prékabbalistique.

Reprenons maintenant le fil du développement sur la création tel qu'il se lit dans *H* (4*a*-6*a*).

Toujours en commentant le premier chapitre de la *Genèse*, l'auteur aboutit aux résultats suivants :

Le terme « forme » a trois sens : 1° forme simple n'adhérant pas au corps : c'est la lumière créée le premier jour ; 2° forme qui se joint au corps et ne s'en sépare jamais (le firmament créé le deuxième jour[2]) ; 3° forme se rattachant au corps, mais ne formant pas avec lui un ensemble indissoluble, soit que a) le corps revête successivement plusieurs formes, soit que b) la forme, sans être dépouillée, subisse la dilatation et la croissance (créatures du troisième jour).

Au point de vue de la relation de la forme aux corps immobiles, il y a donc trois cas à envisager : corps qui ne change jamais de forme, corps qui change de forme et ne change pas de dimensions, corps qui change de dimensions et ne change pas de forme.

Sur ce point l'exposé de l'auteur manque de clarté, car il confond deux notions : la forme au sens physique qui s'accroît avec la matière qui la supporte et la forme au sens métaphysique qui, inaltérable elle-même, est le principe de la croissance.

Une fois le corps établi à sa place, la forme pure a, par ordre du Créateur, fait jaillir sa lumière sur lui[3], elle s'y répandit de proche en proche et fit que la forme rattachée à la matière se déplaçât. C'est ainsi que furent produits les corps astraux qui changent de place, leur corps demeurant permanent.

La seconde émanation va cependant plus loin : elle gagne les corps qui

(1) *Gen. Rabba* XI ; cf. les commentaires de Raši et de Nahmanide sur *Gen.* I.
(2) Cf. aussi Efros, p. 349.
(3) Cf. ci-dessus p. 196.

changent de forme et fait naître les êtres vivants qui se meuvent dans l'air, dans l'eau et sur la terre ; le feu leur reste cependant inabordable.

De ces mouvements diffère radicalement le mouvement des corps célestes puisqu'il est circulaire et giratoire *(sibbûb wegilgûl)* et délimite les êtres qui sont en dessous. Ainsi donc, il y a exactement quatre sortes de mouvements, prenant origine dans la lumière qui se répand, en second lieu, hors de la forme pure[1]. Dans l'ordre de la création, cette lumière est représentée par les luminaires et les astres créés le quatrième jour ; d'elle dérivent, de la façon que nous avons dite, les êtres vivants, créatures du cinquième et du sixième jour.

En considérant les comportements possibles de la forme, on trouve qu'ils sont au nombre de quatre : 1° la forme qui ne s'unit jamais au corps ; 2° la forme qui se lie au corps en faisant avec lui un ensemble indissoluble ; 3° la forme qui, tout en s'unissant au corps et ne pouvant se dégager de lui, ne demeure pas constamment dans un seul corps, mais passe de l'un à l'autre ; 4° ce mouvement dialectique n'est complet (en vertu de la thèse qui veut que tout ce que le raisonnement démontre comme possible se soit effectivement actualisé) que si l'on admet l'existence d'une forme qui s'unit au corps, mais peut s'en affranchir. Cette quatrième forme est l'âme humaine (*nišmat ha-âdâm*). L'auteur fait observer ici que « corps » doit être pris dans le sens qu'il avait donné à *tôhû* (matière) : maintenant il l'appelle créé (*yeçûr* ou *nôçar*).

II. Psychologie.

Comme chez beaucoup de penseurs du moyen âge, la terminologie d'A.b.H. relative aux parties ou aux facultés de l'âme est hésitante et s'inspire tantôt de Platon, tantôt d'Aristote. Dans un passage *(M*, p. 58), il distingue l'âme concupiscible (*ha-nefeš ha-mit-awwe*), animale (*ha-hayyâ*) et raisonnable (*dabberânît*) tandis que l'âme propre de l'homme est appelée *nišmat hayyim*. Dans *H* (*11a-b*), il explique que Dieu a mis en l'homme trois forces (que d'autres appellent trois âmes) : végétative, motrice et raisonnable : les deux premières, l'homme les partage avec les animaux ; ce sont celles que la Bible appelle *ruah hayyim* ; la troisième, particulière à l'homme et appelée *nešama*, est celle qui discrimine entre le bien et le mal, le vrai et le faux, ainsi qu'entre les contraires, en un mot, celle grâce à laquelle l'homme acquiert la sagesse. Inutile de souligner que le premier classement calque le schème platonicien, le second le schème aristotélicien des facultés psychiques.

Selon que l'une ou l'autre de ces trois parties d'âme prédomine, l'homme est juste ou méchant. Si l'âme bestiale (*behêmît*) tient la balance

(1) Cf. *Enn.* IV, 4, 16 à la fin.

égale à l'âme raisonnable (*hôgâ* ou *hakhâmâ*), il en résulte l'homme moyen (*héleq habênônî hanimçâ berobh bené âdâm*). Le meilleur cas est celui où l'âme raisonnable finit par prendre le dessus, le pire étant si elle tombe sous la domination de l'âme bestiale.

L'âme raisonnable porte la responsabilité des agissements de l'âme bestiale ; cependant, si celle-ci se soumet à celle-là, Dieu la compense des privations qu'elle a endurées en renonçant à ses convoitises.

Au début de *H* (5*a*, suiv.), cette doctrine est exposée avec quelque ampleur et sous un jour un peu différent.

L'âme humaine est, selon le cas, saine ou malade, vivante ou morte, désignations médicales correspondant à des appréciations morales :

sain (*bârî'*)	sage (*hâkhâm*)
malade (*hôle*)	ignorant (*'ewîl*)
vivant (*hay*)	juste (*hâsîd*)
mort (*mêt*)	méchant (*râšâ*)

Les combinaisons de ces propriétés déterminent le sort de l'âme

a) *sage et juste :* la sagesse fait que l'âme se détache du « créé » et s'esseule dans son état primitif ; grâce à sa piété, elle accomplit son ascension dans le monde supérieur et va se confondre avec la force suprême.

b) *sage et méchant :* la sagesse délivre l'âme du « créé », mais sa perversité ne la laisse s'élever que jusqu'à la limite du non-changeant ; elle restera là, à tournoyer sous la lumière du soleil qu'elle subira comme un feu dévorant.

c) *ignorant et juste :* la piété habilite l'âme à se séparer du monde, mais l'ignorance l'empêche de dépasser l'atmosphère ; elle sera donc contrainte de se joindre une deuxième et une troisième fois au « créé », jusqu'à ce qu'elle acquière la sagesse nécessaire ; alors son ascension ne sera plus conditionnée que par ses qualités morales.

d) *ignorant et méchant :* celui qui ne possède ni connaissance ni vertu ne pourra point se dégager de ce monde ; sa mort sera comme celle de la bête.

Voilà l'enseignement des philosophes (*hakhmé hamehqar*) qui ajoutent qu'on ne peut s'affranchir de ce bas monde sinon par la sagesse et les bonnes actions. Mais ils ont omis de nous dire ce qu'étaient cette sagesse et ces bonnes actions, car ils n'avaient pas reçu la Tora ; l'auraient-ils dit que nous ne les écouterions pas. Il faut donc reprendre leur recherche à la lumière de la révélation.

Avant de suivre notre auteur dans cette investigation, il convient au préalable de commenter le morceau que nous venons d'analyser.

La mise en parallèle de la santé corporelle et de la santé morale est une conception platonicienne : Socrate enseignait déjà que nul n'était

méchant volontairement et Platon développe plus d'une fois cette idée que les vices ne sont que des maladies (cf. *Gorgias* 480*b* et *Timée* 86*b*, suiv.). Ce n'est pas seulement la folie (μανία) proprement dite qui constitue un cas de démence (ἄνοια), mais aussi l'ignorance (ἀμαθία). La comparaison du sage au vivant et de l'ignorant au mort est un lieu commun qui a pénétré de très bonne heure dans la littérature arabe. On la trouve déjà chez les anciens commentateurs du Coran qui la mettent dans la bouche d'Aristote[1].

La distinction du perfectionnement moral et religieux est faite, dans la littérature juive, avant A.b.H., ou peut-être en même temps que chez lui, dans les *Ma'ânî*. C'est encore avec cet opuscule qu'il sera bon de confronter l'enseignement de notre auteur sur les destinées de l'âme selon ses quatre comportements possibles.

L'âme qui vient du monde supérieur est destinée à y retourner. Mais en s'unissant au corps, elle s'abaisse jusqu'à oublier son origine. Elle doit se dégager, au moyen de la connaissance et de la vertu, des liens de la sensualité, afin de pouvoir retourner dans le monde spirituel. Ce retour n'est réalisable que si elle a regagné sa perfection primitive, intellectuelle et morale. Si elle n'a réacquis que la perfection morale, sans la connaissance, elle entre après la mort dans un paradis terrestre pour y trouver ce qui lui manque encore. Les pécheurs reçoivent divers châtiments et ne pouvant entrer au paradis sont condamnés à errer sous le ciel. Contrairement à A.b.H., le livre de l'*Ame* rejette la doctrine de la métempsycose[2].

La doctrine qui veut que les âmes imparfaites soient condamnées à

(1) Reprise dans le *K. Ma'ânî an-nafs*, éd. Goldziher, p. 64. 3 ; voir le commentaire de l'éditeur p. 50*. Noter que A. b. H. fait de cette comparaison une application plutôt morale, puisqu'il la rapporte au juste et au méchant. Le péché entraîne la mort, la piété est gage d'immortalité. Sans parler des antécédents bibliques (et pauliniens) de ce thème, citons seulement le *Midraš* (*Gen. R.* VIII) : « s'il pèche, il mourra, s'il ne pèche pas, il vivra ». Relevons également, dans cet ordre d'idées, que les « Frères » enseignent (*RIS* III, 30) : les maladies de l'âme sont au nombre de quatre : l'ignorance, les mauvaises mœurs, les croyances fausses et les œuvres perverses.

(2) Cf. notamment *Ma'ânî an-nafs*, 65, 28-66, 2 : « Il y a des âmes qui s'élèvent aussi dans l'atmosphère par la force d'une science qu'elles ont possédée ; mais leurs œuvres sont mauvaises et répréhensibles. Une telle âme se hausse par la force de sa science à proximité de la sphère de l'éther, mais ses mauvaises actions se dressent devant elle et l'empêchent d'aller plus haut ; les anges purs lancent sur elle des traits de feu ; elle ne peut se maintenir et redescend triste, affligée à cause des œuvres qu'elle avait omis d'accomplir quand il était encore temps. » Pour les sources et parallèles musulmans, cf. le commentaire, p. 51* où GOLDZIHER cite un texte du *Sirr al-'âlamayn*, opuscule d'inspiration néoplatonicienne, faussement attribué à Ghazâlî : ce texte dit que l'âme pécheresse, souillée dans ce monde par la convoitise, est torturée entre « la sphère froide et la sphère chaude » ; ses péchés qui la tourmentent l'empêchent de monter. Cf. aussi HOROVITZ, *Die Psych.*, III, p. 204, suiv.

errer sous le ciel, brûlées par le soleil, doit se rattacher à ces spéculations fort répandues dans l'antiquité sur le voyage céleste de l'âme suivant lesquelles celle-ci ne peut regagner sa patrie céleste qu'au prix de beaucoup de luttes contre les puissances adverses qui lui barrent la route vers le haut ; les âmes méchantes ne peuvent aller que jusqu'à la sphère de la lune au-dessous de laquelle elles sont châtiées, mais on n'a pas encore retrouvé dans les documents gréco-romains ce trait spécifique de la brûlure par le soleil. On trouve cependant ce motif dans une explication d'Ibn Gabirol, citée par Abraham ibn Ezra, à propos du glaive flamboyant des Chérubins[2].

Plotin a également prévu des sorts différents pour l'âme parfaite au moment de quitter le corps et celle qui n'est pas encore parvenue à cette perfection. Si l'âme quitte le corps dans des dispositions telles qu'elle ne ressent plus l'attrait d'aucun corps, elle se trouvera obligatoirement là où le corps n'a pas d'accès ; en Dieu, avec la substance et l'être. Mais si elle emporte « du corps quelque chose qui l'attire à lui », c'est qu'elle est « insensée ». Elle prend alors un corps et précisément celui qui est conforme à ses dispositions intérieures et « à la justice qui règne sur les êtres ». L'âme est alors transportée, qu'elle le veuille ou non, aux lieux où elle doit subir sa peine : celle-ci est rigoureusement déterminée quant à sa quantité et sa durée : l'âme a le pouvoir de quitter le lieu du châtiment au même moment où cesse la peine (*Enn.* IV, 3, 24).

Un autre passage des *Ennéades* n'est pas sans rappeler ce que A.b.H. enseigne de l'âme ignorante et méchante : « ... en descendant au-dessous du vice, on trouve le mal en soi... on se trouve alors complètement dans la région de la dissemblance ; se plongeant en elle, on fait une chute dans un bourbier obscur... L'âme alors meurt, comme meurt une âme ; mourir pour elle, tant qu'elle est encore plongée dans le corps, c'est s'enfoncer dans la matière et s'en rassasier ; et, quand elle est sortie du corps, c'est reposer dans la matière jusqu'à ce qu'elle remonte et retire ses regards du bourbier ; c'est là venir dans le Hadès et y sommeiller » (I, 8, 13)[3].

(1) Voir W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, *A. R. W.* IV, 251 ; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., p. 116, suiv. et l'index s. v. *Immortalité*.

(2) Voir Jul. Guttmann, *M. G. W. J.* LXXX, 1936, p. 180-184, et cf. *Keter Malkût* 367-8 : « *we'im nilme'â tânûd bešeṣef qeṣef weḥârôn wekol yemé ṭum'âthâ bâdâd tëšëbh gôlâ wesûrâ.* »

(3) Cf. Alfarabi, *Madîna fâḍila*, éd. Dieterici, p. 67 ; un texte colporté dans la littérature arabe sous le nom de Zénon l'Ancien (voir *Orientalia* VI, 1937, p. 58) porte ceci : « Il dit : ne crains point la mort du corps, mais celle de l'âme. On lui demanda : pourquoi parles-tu ainsi, alors que, selon toi, l'âme raisonnable est immortelle ? Il répondit : Lorsque l'âme raisonnable se laisse choir du niveau de la raison à celui de la bestialité, elle a beau être une substance incorruptible ; elle est morte à la voie de la raison » ;

On voit donc, au moins d'une façon sommaire, les antécédents des thèmes dont est faite la psychologie de notre auteur : santé spirituelle comparée à la santé corporelle, retenue sous le soleil des âmes souillées, bannissement perpétuel des âmes corrompues, retour dans le « créé » des âmes ignorantes. Ce dernier trait implique la métempsycose que pourtant A.b.H. écarte dans *M* où il propose une autre répartition des destinées *post mortem* que nous étudierons en son temps.

III. Anthropologie théologique.

En étudiant de plus près l'homme, sa place dans la création et ses rapports avec Dieu, A.b.H. se livre à une recherche de caractère beaucoup plus théologique que philosophique. Son anthropologie n'accorde, en effet, à l'homme en général qu'une mention honorable et s'intéresse presqu'exclusivement au croyant ou à celui qui, de naissance, le doit être, c'est-à-dire à l'Israélite. Et cette anthropologie débouchera, très logiquement, sur une eschatologie où Israël seul est en question.

A. Tous les êtres de ce monde se divisent en deux groupes : les uns gardent toujours la même forme, les autres en changent toujours. Si l'on applique la même division à l'autre monde, on obtient les groupes suivants : il y a des êtres qui se maintiennent ici comme là ; il y en a qui se maintiennent dans ce monde, non dans l'autre ; il en est qui ne peuvent se maintenir dans aucun des deux mondes ; enfin ceux qui ne se maintiennent pas ici-bas, mais se maintiennent dans l'au-delà. Or, ces quatre groupes se trouvent indiqués dans le récit de la création (*H*, 5*b*-6*a*).

Le premier, c'est la lumière, la création de laquelle est indiquée par le mot *yehî* (*fiat*) auquel correspond, dans le même verset, *wayhî*, avec répétition du sujet (*yehî ôr wayhî ôr*). Le deuxième est formé par le firmament, les luminaires et les étoiles, créés par la parole *yehî*, à laquelle correspond *wayhî kên* ; le mot *kên* (*ainsi*) connote un degré réduit de réalité, puisqu'il marque la similitude. Le troisième groupe est composé des autres créatures à propos desquelles le *fiat* n'a pas été prononcé ; le quatrième, enfin, est constitué par l'homme qui n'est pas éternel ici-bas, mais subsiste dans l'autre monde, car « l'homme est devenu une âme vivante ». Ce privilège n'appartient toutefois pas à tous les hommes sans exception, puisqu'il est écrit *hâ-âdâm* (*l*'homme), non pas *âdâm* (homme) (*H*, 6*a*-7*a*).

voir enfin *RIS* II, 335[B], III, 57[C] : « la mort de l'âme, c'est ignorer sa substance et négliger de connaître son essence » ; cela est la conséquence de son enfoncement dans la matière et de son asservissement aux passions du corps.

A qui donc ce privilège appartient-il ?

Trois différences marquent la prééminence de l'homme par rapport aux autres créatures : 1° tous les êtres vivants ont été créés par l'intermédiaire de quelque chose (eau, terre) : l'homme a reçu l'être directement de Dieu ; 2° tous les trois verbes désignant l'action créatrice (*'âsâ, yâçar, bârâ*) sont employés à propos de l'homme ; 3° l'homme est investi de la souveraineté sur toutes les autres créatures terrestres (*H*, 7*a*).

De même que Dieu a séparé l'homme des autres créatures, de même il a mis à part Israël des autres nations. Néanmoins, si le peuple élu a la prééminence sur les autres nations, personne n'est exclu de la dignité que celui-ci possède, car « les portes de la pénitence sont ouvertes à quiconque y frappe » (*H*, 7*a*-8*a*). Cette pensée universaliste sert de transition, dans *H*, à l'étude de la pénitence sur laquelle nous reviendrons ultérieurement. Néanmoins, lorsque notre théologien aura l'occasion de reparler de ce problème, il ne maintiendra plus cette attitude large et présentera même des considérations qui la contredisent. Aussi nous faut-il examiner tout d'abord l'exposé qu'il fait, dans *M*, de la doctrine de l'élection d'Israël.

B. Ce qui distingue l'homme des êtres vivants d'ordre inférieur, c'est, nous l'avons vu, la *nišmat hayyim*. Adam avait cependant commis le péché de concupiscence en mangeant du fruit de l'arbre interdit. En conséquence, l'âme pure insufflée en lui s'engouffra dans les deux âmes inférieures d'où elle ne put se dégager. « L'âme pure » fut néanmoins transmise aux descendants d'Adam, transmission limitée cependant à un seul individu par génération (cf. les listes généalogiques de la *Genèse*, de Seth jusqu'à Noé). Le déluge procura une expiation partielle qui permit à l'âme pure de se dégager de l'âme végétative ou concupiscible ; mais elle demeura encore dans les liens de l'âme animale. Elle continua aussi à n'être transmise qu'à travers un seul personnage (Isaac, à l'exclusion d'Ismaël, Jacob à l'exclusion d'Esaü) ; ce n'est que dans les douze fils de Jacob qu'elle se répandit simultanément en plusieurs individus. C'est ainsi que la nation israélite possède exclusivement l'âme pure, ce qui la rendit apte à recevoir les commandements divins et à être rétribuée selon ses mérites (*M*, p. 72-74).

Nous verrons ultérieurement les conséquences eschatologiques de cette situation privilégiée qui constitue l'élection d'Israël.

Il vaut d'examiner les sources de cette théorie qui, sans être originale, est, dans son ensemble, une nouveauté dans la théologie juive.

La déchéance de l'homme, provoquée par la consommation du fruit défendu, est une conception qui forme l'une des bases du dogme chrétien du péché originel, et il semble bien que sur ce point A.b.H. subisse l'influence de la pensée chrétienne. Cela paraît étonnant à première vue,

mais nous allons retrouver plus tard l'influence chrétienne encore plus incontestable[1].

D'autre part, la transmission d'un principe spirituel, limitée à des individus de choix qui se relayent de génération en génération, est une conception qui a déjà une longue histoire derrière elle au moment où elle se présente dans *M*.

Dans l'antiquité, on la rencontre dans la doctrine des *Pseudo-Clémentines* selon laquelle le vrai prophète se manifeste dans différentes générations en apparaissant dans les personnes d'Adam, d'Enoch, de Noé, d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Jésus.

Il est possible que même la littérature rabbinique ait conservé une trace de cette idée. Nous lisons dans la *Genèse-Rabba* (ch. LXXXV) qu'au moment où Juda prit femme à Adullam (*Gen.*, XXXVIII), Dieu était occupé à créer *la lumière du Messie-Roi*. Cela signifie sans doute que la postérité de Juda étant due aux incidents qui suivirent son voyage à Adullam, Dieu préparait dès ce moment l'élément spirituel qui, transmis à travers les générations, fera un jour du Messie, issu de Juda, ce qu'il est appelé à être.

La source d'inspiration directe de notre auteur n'aura pas été, toutefois, ni cette spéculation du *Midraš*, encore moins celle des Gnostiques des *Pseudo-Clémentines*. En effet, l'Islam s'est incorporé de bonne heure la doctrine de la lumière prophétique transmise par la génération : c'est la *nûr muhammadiyya*, étincelle divine, allant d'Adam à Mohammed, passant même, selon certaines sectes šî'tes, à 'Alî et aux imâms de sa race[2]. A.b.H. a naturellement fait subir des modifications importantes à cette doctrine en l'intégrant d'une part à une psychologie platonisante où elle n'est aucunement à sa place et en étendant, d'autre part, l'aptitude théologique spéciale à tout Israël. Conçue sous cette forme, sa théorie prélude à celle de Juda Halévi qui basera toute sa théologie de l'élection d'Israël sur la présence dans la nation juive de la « chose divine » (*amr ilâhî*).

C. Les croyants ne forment pas une masse homogène ; mais suivent différents régimes de vie auxquels correspondent les diverses parties de

(1) La doctrine du péché originel est également amorcée dans la littérature talmudique (voir I. Lévi, *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, Paris, 1907) : le serpent souilla Ève, souillure qui ne s'effacera chez les Israélites qu'au moment de la révélation sinaïtique, mais qui continue à infecter les non-Juifs (*'Ab. Zara* 22*b*, etc.). Mais A. b. H. n'utilise pas cette donnée et rattache la déchéance de l'âme uniquement au péché de concupiscence.

(2) Voir T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm, 1918, p. 313 suiv. Les « Frères » utilisent aussi cette spéculation lorsqu'ils prétendent posséder « la lumière placée d'abord en notre père Abraham, grâce à laquelle il vit le royaume des cieux en pleine certitude et qui fut transmise en héritage à sa postérité qui marchait dans ses voies » (*RIS* C IV, 292).

la législation révélée. Ici, A.b.H. met à contribution la doctrine politique d'Alfârâbî. L'étude que nous avons faite de ce morceau (*H*, 35*a*-40*a*) dans un travail antérieur, indiqué dans la *Bibliographie* de ce mémoire, nous dispense de le commenter présentement.

D. Au cours de ses spéculations messianologiques, A.b.H. en vient à parler de la prophétie qu'il ne traite du reste que très sommairement. Il en distingue trois degrés :

1° L'esprit de prophétie se manifeste par une parole intérieure (*amîra*) ; sans s'expliciter en paroles vocales, cette voix intérieure ne s'en impose pas moins comme inspiration à celui qui la perçoit. Cette voix communiqua les ordres divins aux premières générations de l'humanité depuis Adam jusqu'au déluge.

2° A partir du déluge (600e année de Noé) jusques et y compris la révélation sur le Sinaï s'étend la période du *dibbûr*, c'est-à-dire la communication des inspirations par parole vocale, sans apparition d'une figure. C'est dans ce sens que Moïse dit aux Israélites : « vous avez perçu uniquement une voix, sans voir aucune figure » (*Dt.* IV, 12).

3° Le troisième degré comporte et l'audition d'une parole et la vision (*re'ô*). Cette sorte d'inspiration se subdivise cependant en plusieurs grades selon que le prophète sait l'interpréter tout seul ou en est incapable ; parfois celui qui apparaît s'annonce ; le degré suprême, échu au seul Moïse, consiste en ce que la divinité explique son nom au cours de l'apparition (*M*, p. 41-44).

Deux traits sont à relever dans cette prophétologie sommaire : d'une part, la prophétie s'amplifie, en quelque sorte, au cours des temps, les points de passage d'une période à la suivante étant marqués avec précision : nous comprendrons mieux cette particularité quand nous aurons étudié la messianologie d'A.b.H. D'un autre côté, la prophétie de Moïse est absolument mise à part de celle de tous les autres inspirés : c'est là un caractère constant de la prophétologie juive, de la Bible à la Kabbale[1].

E[2]. A tous les êtres vivants Dieu a fourni les moyens appropriés à leur conservation. Ils s'en servent comme ils peuvent, et quel que soit l'usage qu'ils en font, ils n'encourent aucune responsabilité. L'homme, au con-

(1) Maïmonide reprendra la spéculation sur les degrés prophétiques, avec plus de détails et une pénétration incomparablement plus grande. La comparaison des deux systèmes serait assez oiseuse, car rien ne prouve que Maïmonide ait connu *M* ; du reste, l ne répartit pas les degrés prophétiques sur différentes périodes. Les spéculations d'A. b. H. n'accusent pas de parenté avec la prophétologie du commentaire kairouanais du *Séfer Yeçira* où l'on a bien trois degrés (correspondant à *qôl*, *ruah*, *dibbûr* du texte commenté), mais dans une perspective tout à fait différente ; cf. G. Vajda, *Le commentaire kairouanais du Séfer Yeçira*, thèse dactylographiée, à la bibliothèque de la Sorbonne, p. 87 et suiv.

(2) L'analyse qui suit est basée sur *H*, 8 *a*-35 *a*.

traire, porte la responsabilité de l'emploi qu'il fait de ses dons ; il s'acquiert mérites et démérites et se trouve récompensé ou puni, selon le cas.

A supposer même que l'homme libre se maintienne, en général, dans la bonne voie, il ne conserve pas nécessairement la même attitude. En effet, s'il y a des hommes qui sont justes, presque de nature, et n'éprouvent jamais de tentations, il y en a d'autres qui sont tentés et succombent même parfois, mais triomphent finalement de leurs mauvais penchants. Par conséquent, l'homme doit très souvent livrer un combat intérieur à ses passions. C'est que l'âme raisonnable de l'homme n'est pas sa seule maîtresse, mais il a aussi une âme animale qui tend à la soumettre à sa domination.

Quant à la nature du péché, A.b.H. n'a rien de très remarquable à en dire. Comme il fonde ses développements sur la section prophétique *Is.*, LVII, 14, ss. il désigne le péché qu'il s'agit de supprimer par le terme « achoppement » (*mikhšôl*). Il désigne aussi le bien par « vie » et le mal par « mort » (d'après *Dt.*, XXX, 15) : le bien est la voie du monde à venir, le mal la voie tortueuse sur laquelle l'homme marche dans ce monde et qui le conduit à la perdition ici-bas et dans l'au-delà.

Cette définition purement théologique du bien et du mal est doublée, dans un autre passage, par une discussion philosophique du problème du mal, sans que l'auteur se soucie le moins du monde d'établir une connexion entre les deux développements. Il passe d'abord en revue les différentes théories et rejette à la fois celle qui nie que Dieu soit l'auteur du mal et celle qui en fait uniquement la privation du bien[1]. Le mal vient de Dieu, soit comme punition des pécheurs, soit pour mettre les justes à l'épreuve. Cela est si vrai que même à la fin des temps il y aura une épreuve que seuls les justes « accomplis »[2] seront capables de supporter.

De cette théorie, banale et superficielle, l'auteur tire cette conclusion morale qu'il ne faut pas avoir une confiance exagérée dans la miséricorde de Dieu ni en les mérites des pères, mais qu'il ne convient pas non plus de perdre courage, car les portes de la miséricorde demeurent toujours ouvertes.

L'essentiel de la pénitence est le regret d'avoir commis une faute, c'est-à-dire la contrition[3]. Étant donné ce caractère de la pénitence, il est évident qu'elle comporte la foi au commandement que le repentant regrette d'avoir enfreint. Si le péché a été volontaire, l'acte de contrition doit être accompagné de la confession du péché ; involontaire, il se répare simplement au moyen de la contrition et des excuses. Si donc c'est un

(1) Doctrine aristotélicienne, reprise aussi par PLOTIN, *Enn.*, I, 8, 3, 10-13.
(2) Pour le sens exact de ce terme, cf. notre article indiqué dans la *Bibliographie.*
(3) *Neḥemat ha-'âdâm 'al ma'aséhû weḥaṭ'âthô ašer ḥâṭâ.*

croyant qui pèche et se repent, on parle de « pénitent » dans le sens véritable du terme (*ba'alé tešûbha*). Mais si, au moment de la faute, le pécheur n'avait pas la foi, on ne peut le nommer « pénitent » que par métonymie ; en effet, la pénitence comporte en ce cas, non seulement l'acte de contrition, mais un acte de foi préalable ; *tešûbha* est alors plus qu'un retour du mal au bien, c'est une *conversion*.

La « pénitence » peut d'ailleurs précéder l'acte délictueux, soit que le croyant, connaissant le châtiment attaché au péché, triomphe de la tentation qui l'y engage, soit que, sans connaître par lui-même la sanction, il donne son adhésion à ceux qui sont plus savants que lui[1].

Cette sorte de pénitence est supérieure à celle pratiquée après la faute, car elle procure récompense sans qu'il y ait eu motif à punition, tandis que la pénitence consécutive au péché efface celui-ci, mais n'entraîne point de récompense, à moins que Dieu en accorde une par sa miséricorde.

A un autre point de vue, l'on peut distinguer deux sortes de pénitence : celle qui procure la vie (éternelle) dans le monde à venir, d'autre part celle qui fait acquérir la vie dans ce monde, le pardon et l'expiation dans l'autre. Cette dernière sorte de pénitence repose sur trois conditions : cesser de faire l'acte délictueux, cesser d'en parler et d'y penser, avec l'intention d'accomplir ainsi la volonté de Dieu ; enfin, réparation de l'injustice commise.

A.b.H. s'occupe aussi du problème de savoir lequel est supérieur de celui qui n'a jamais éprouvé de tentation ou de celui qui, en proie à la tentation ou même succombant au péché, a fini par en triompher. Personnellement, il semble incliné à donner la supériorité au premier, mais il ne tranche pas la question et il reconnaît aussi la possibilité d'adopter la solution intermédiaire qui met l'un et l'autre sur le même pied.

En résumé, l'on peut répartir les hommes au point de vue de leur attitude vis-à-vis du péché et de la pénitence en trois groupes :

1° (justes accomplis : *çaddîqîm gemûrîm*).

a) celui dont le bon penchant triomphe constamment sur le mauvais (*šefal ruaḥ*) ;

b) celui qui doit combattre son mauvais penchant, mais en triomphe toujours (*nidké lêbh*) ; il est aussi, dans un sens, *ba'al tešûbha* ;

2° (moyens : *bênônîm*).

a) celui qui se repent de son péché après l'avoir commis et n'y retombe plus ;

b) celui qui rechute après le repentir ou ne fait pas pénitence intégrale.

(1) Le texte présente ici une lacune ; la dernière phrase de l'analyse repose sur une conjecture.

3° Le méchant endurci (*râšâ'*) qui ne revient jamais de sa mauvaise voie.

Il est du devoir de chaque croyant d'exhorter les pécheurs à la pénitence : toutefois, celui qui, rempli de suffisance, se croit sage, alors qu'il est dans l'égarement, ainsi que le pécheur endurci, ce serait peine perdue que de s'occuper d'eux. D'autre part une grande prudence est requise en cette matière : si l'on constate que le juste a péché, il ne faut pas le juger trop vite ; peut-être a-t-il fait pénitence peu après. D'une manière générale, comme Dieu sanctionne seulement les paroles et les actes, non les pensées, l'on ne saurait prendre assez de précautions quand on se forme une opinion sur le prochain.

Mais si le juste doit être à l'abri des jugements téméraires des autres, il se trouve lui-même dans un état de perpétuelle inquiétude : ce monde est pour lui un séjour passager (*mâgôr*) ; il y vit dans la crainte de ne pas avoir le temps de préparer sa « provision de route » pour l'autre monde.

L'étude de la pénitence se prolonge logiquement par la théorie de la rétribution et par l'eschatologie. Mais comme on a avantage à remettre l'analyse de celle-ci après l'examen de la messianologie de l'auteur, relevons seulement un point, intimement lié à la théorie de la pénitence : les promesses du monde futur varient selon qu'elles s'adressent aux justes parfaits, complètement détachés du monde, ou aux pécheurs repentis qui y ont renoncé au prix d'un effort pénible. Aux premiers, il n'est promis que des joies exclusivement spirituelles. Aux seconds *apparaissent*, en revanche, les biens dont ils s'étaient privés ici-bas, en bridant leur penchant, et toutes les jouissances auxquelles adhèrent fatalement ici-bas la lassitude, la douleur et la maladie, ils les verront dans l'au-delà exemptes de tous ces inconvénients. Quant aux méchants, ils ne connaîtront jamais la paix.

La doctrine d'A.b.H. sur la pénitence ne brille guère par son originalité, ce qui eût été, du reste, assez difficile dans un sujet aussi important dans la pensée religieuse et aussi souvent traité. Sans renouveler les thèmes depuis longtemps ressassés, il les combine cependant avec une certaine indépendance.

Le classement général des attitudes humaines en face du péché est basé sur la division talmudique bien connue qui fournit les termes mêmes dont les trois groupes principaux se trouvent désignés, tandis que le détail de la terminologie provient, par nécessité homilétique plutôt qu'en raison de sa convenance, du morceau d'Isaïe dont A.b.H. prend texte pour ses développements.

Si l'on compare ces derniers au livre VII des « Devoirs des Cœurs »[1]

(1) Nous en avons fait l'étude détaillée dans *La Théologie ascétique de Baḥya ibn Paqûda*, à paraître au *Journal Asiatique*, 1945.

où Bahya ibn Paqûda a traité le même sujet, les concordances se présentent nombreuses entre les deux auteurs, ce qui rend probable qu'A.b.H. a lu et médité la *Hidâya* ; il n'y a cependant aucune certitude absolue à cet égard.

Les catégories de pécheurs sont en gros les mêmes chez l'un et l'autre, avec cette différence que Bahya considère les justes parfaits qui n'éprouvent jamais des tentations comme un phénomène extrêmement rare, tandis que pour notre auteur, l'existence de tels personnages est une possibilité comme une autre. Quant à la définition de la pénitence, A.b.H. ne la donne que d'une façon vague et plutôt homilétique, tandis que Bahya la détermine avec clarté et précision comme étant la réparation de l'infraction commise à l'endroit de l'obéissance à Dieu. Les deux auteurs sont d'accord pour voir dans la contrition l'essentiel de la pénitence, de même que pour souligner le caractère indispensable de la réparation du tort causé au prochain, ce qui est d'ailleurs une idée déjà talmudique. Les quatre conditions fondamentales de la pénitence (contrition, renoncement au péché, excuse, engagement à ne plus retomber), formulées originellement par la théologie musulmane et que, avant Bahya, Saadia connaît déjà, se retrouvent chez notre auteur, mais mêlées à une foule de considérations diverses, peu clairement élaborées.

Sur un point il y a, semble-t-il, une divergence de vues assez nette entre Bahya et A.b.H. : ce dernier incline à donner la supériorité à celui qui n'a jamais péché sur celui qui, ayant failli, se relève rapidement de sa chute ; par contre, Bahya soutient la thèse inverse, en faisant valoir, d'après le Talmud, que dans certaines circonstances, les *ba'alé tešûbha* l'emportent sur les justes accomplis.

Il est aussi une autre différence entre ces deux théologiens et sur un point beaucoup plus important ; malheureusement, l'indication qu'A.b.H. fournit là-dessus est trop brève pour qu'on puisse décider s'il a lui-même mesuré la portée du problème. Selon lui, seuls les actes comptent ; les pensées ne sont pas sanctionnées (c'est également l'opinion de Saadia). Bahya, au contraire, subissant fortement l'influence musulmane, enseigne que les actes valent par l'intention, puisqu'aussi bien leur exécution matérielle n'est pas en notre pouvoir.

Dans ce qu'il enseigne au sujet de la béatitude, A.b.H. est dans la ligne des néoplatoniciens arabes comme les « Frères sincères », et aussi de Bahya, qui n'admettent de rétribution future autre que spirituelle. Mais il subit tout particulièrement sur ce point l'influence d'Ibn Sînâ dont il fait sienne la théorie curieuse relative à la félicité des sujets d'intelligence bornée.

« Les âmes qui n'auront pu acquérir sur terre la préparation nécessaire, mais sans commettre cependant aucune faute morale, les faibles d'esprit (*bulh*), jouiront d'une félicité absolue pour elles, mais en soi

relative, proportionnée à leur capacité. Elles ne pourront s'élever à la jouissance toute spirituelle du monde des intelligibles et du Souverain Bien ; elles auront donc des jouissances imaginatives, en rapport avec les désirs et les connaisances dont aura été pourvue leur vie terrestre. Mais comment pourraient-elles jouir de représentations imaginatives dont l'origine ne peut être que sensible ? Il semble bien qu'elles ne puissent se passer de l'aide d'un corps : il s'agirait alors d'un corps céleste ou de quelque chose de semblable, et c'est ainsi que pourrait se comprendre pour ces âmes ce qui est dit des récompenses du tombeau, de la résurrection et des biens de l'autre vie. Peut-être même, ajoutent les *Išârât*, leur serait-il possible de parvenir ainsi progressivement jusqu'à la béatitude spirituelle qui est le propre des initiés »[1].

IV. Doctrine messianique et eschatologie.

A. Tout comme Saadia et son propre contemporain (et compatriote ?) Juda ben Barzilaï de Barcelone, A.b.H. se livre à des calculs fort compliqués en vue de trouver la date de l'avènement du Messie. Il prétend tirer le matériel essentiel de ses déductions du Pentateuque dont les textes communément utilisés de Daniel (VIII, 12 ; XII, 11-12) ne feraient que corroborer les indications. Il va sans dire que ce sont en réalité les passages du Pentateuque qui doivent se plier à une exégèse dont les vaticinations de Daniel demeurent la base.

En outre, et c'est, semble-t-il, une nouveauté qu'A.b.H. introduit dans la spéculation messianique juive, il utilise les données de l'astrologie. Il le fait avec une certaine précaution, purement oratoire du reste. Au début du chapitre V de *M* qui contient l'exposé en question, il déclare, en effet, que ce qui suit n'est que « déchet et lie par rapport aux développements présentés dans les chapitres précédents, car ceux-là étaient tirés des paroles des sages et des prophètes et déduits de l'Écriture Sainte et des paroles du Dieu vivant, tandis que les développements de ce chapitre sont bâtis sur l'opinion des sots et tirés des prétentions vaines des Gentils ».

(1) J'emprunte cette analyse à Louis Gardet, *Revue Thomiste*, 1939, p. 705, sq. Elle est fondée sur *Najât*, p. 488 sq. [cf. Šahrastânî, *Milal*, p. 393 sq.] et *Išârât*, p. 196. Ibn Sînâ expose la même théorie dans sa *Risâla fî ma'rifat an-nafs an-nâṭiqa wa'-aḥwâlihâ*, *Mašriq* 1934, pp. 331 et 336. A. b. H. ne le suit pas dans l'articulation suivante de son développement (cf. Gardet, *loc. cit.*) où le philosophe musulman considère la punition des méchants comme d'essence également imaginative. Enfin, la théorie de la béatitude n'a aucun rapport, chez Ibn Sînâ, avec la doctrine religieuse de la *tawba*. Une fois de plus, comme pour les cinq « mondes lumineux » et la doctrine politique, A. b. H. fond dans un contexte théologique des conceptions empruntées à la spéculation des philosophes.

Mais cette déclaration ronflante ne l'empêche pas d'exposer avec le plus grand sérieux les spéculations astrologiques sur les périodes du monde et rien ne permet de douter qu'il les tenait pour véridiques et strictement scientifiques.

Laissant de côté le détail de tous ces calculs, nous n'en considérons ici que l'idée fondamentale.

Tout a été créé en puissance pendant les six jours de la création et tout doit passer en acte pendant que dure le monde ; il y a donc correspondance entre les deux périodes et il suffirait de connaître la durée d'un jour du monde pour en obtenir la durée totale qui serait celle d'un jour multipliée par sept.

Or, on sait par un passage biblique (*Ps.* XC, 4) que mille ans sont aux yeux de Dieu comme le jour d'hier et une veille de la nuit. La nuit est la moitié d'un jour complet, et une veille un tiers de la nuit, donc mille ans égalent un jour plus un sixième de jour, d'où un jour du monde est égal à 857 ans plus un septième d'an. D'autre part, le commencement de l'époque messianique doit coïncider avec le commencement du septième jour. Un peu d'ingéniosité aidant et aussi l'astrologie (cf. le chapitre VI), l'auteur arrive ainsi à calculer l'avènement du Messie et la fin eschatologique qu'il prédit pour l'année 5118 du monde (1358)[1].

Ces élucubrations révèlent aussi une inconsistance notable dans la pensée de l'auteur. Nous avons vu, en effet, combien sa cosmologie était imbue de néoplatonisme. Or la caractéristique des spéculations néoplatoniciennes sur l'origine des choses est que, à proprement parler, il n'y a pas d'origine. Tout ce qui a de l'importance aux yeux du penseur se passe hors du temps et dans un monde intelligible vers lequel tendent aussi les aspirations du sage. Dans *M*, au contraire, la destinée de l'humanité se situe indiscutablement sur le plan historique et matériel. Cette idéologie est beaucoup plus conforme à la théologie juive traditionnelle que le jeu des émanations auquel pourtant notre auteur se complaît, lui aussi, en d'autres endroits de son œuvre.

Il n'en est que plus curieux que ce cadre de l'histoire universelle soit également emprunté à des sources étrangères et notamment chrétiennes.

En effet, si la durée de six mille ans assignée au monde a des antécédents dans l'*Aggada*[2], la corrélation entre les jours de la création et les événements correspondants dans les périodes respectives du monde n'est

(1) Le Kabbaliste Joseph b. Šalom Aškenazi (voir sur ce personnage G. SCHOLEM, *Kirjath Sepher* IV, 286-302) qui a vécu en Catalogne presque deux siècles après A. b. H., s'inspire probablement de celui-ci lorsqu'il calcule l'ouverture de l'ère messianique pour la même année (voir Ms. Hébreu 841 de la B. N. de Paris, f. 123a, sq. = Ms. 842, f. 75b, sq.).

(2) Par exemple *Roš Hašana* 31a : « la durée du monde est de six millénaires ; pendant le septième, il demeurera dévasté ».

pas une idée juive, mais une pensée développée originellement par les Pères de l'Église[1]. Il se peut que notre auteur se soit inspiré de la doctrine d'Isidore de Séville (mort en 636). Effectivement, il y a une concordance assez remarquable entre A.b.H. et Isidore sur deux points de détail : l'archevêque de Séville enseigne que « dans la première période fut créé l'homme, telle la lumière, au paradis ; alors Dieu sépara, au nom de la lumière, les enfants de Dieu des enfants du monde, comme des ténèbres ». Donc la séparation entre les bienheureux et les réprouvés est assimilée au départ fait entre la lumière et les ténèbres, ce qui n'est pas sans rappeler la théorie d'A.b.H. qui voit dans la « lumière » de la première page de la *Genèse* une allusion au paradis, et dans les « ténèbres » du même texte une allusion à l'enfer, réservés l'un et l'autre à ceux qui les méritent. A propos du troisième jour (séparation des eaux et de la terre ferme), Isidore indique que dans la troisième période du monde Dieu sépara son peuple des autres nations, grâce à l'élection d'Abraham, de même que dans la création il avait séparé la terre des eaux. A.b.H. voit, lui, dans les paroles de l'Écriture « que la terre ferme paraisse » une allusion aux patriarches.

Ces rapprochements ne laissent pas que d'être plausibles, sans cependant conférer la certitude. Quoi qu'il en soit, notre auteur s'est montré un pionnier dans l'utilisation de ces spéculations chrétiennes comme dans tant d'autres choses. En effet, Nahmanide utilisera plus copieusement, et d'une façon qui exclut tout doute à cet égard, les écrits d'Isidore[2].

B. Pas plus que dans les autres parties de son enseignement théologique, A.b.H. n'est très original dans son eschatologie. Ses développements ne laissent cependant pas de jeter quelque lumière sur le mouvement d'idées de son temps.

Le problème central de l'eschatologie est la question de la résurrection des morts. Saadia l'avait déjà examinée de près, au chapitre VII des *Amânât*. Seulement, dit A.b.H., on soulève de maint côté, en France comme en Espagne, des objections contre la résurrection des morts. Comment, demande-t-on, l'homme peut-il être rappelé, une fois que son existence terrestre a pris fin, à une vie exempte de douleur, de maladie

(1) Voir CUMONT-BIDEZ, *Les Mages hellénisés* II, 363-366.

(2) Voir sur ces questions l'*Introduction* de Jul. GUTTMANN à l'édition de *M*, p. XIII, à compléter par les pages importantes de Fritz BAER, *M. G. W. J.*, 70, 1926, p. 119-22. Je ferai seulement remarquer qu'à mon avis il ne peut s'agir ni dans le cas d'A. b. H., ni dans celui de Nahmanide de consultation directe d'ouvrages chrétiens composés en latin. S'il n'y a pas eu transmission par quelque écrit en roman (c'est aux hispanisants de se prononcer sur le degré de probabilité, très faible, je crains, de pareil processus), il ne peut s'agir que de connaissances acquises dans des conversations avec des Chrétiens instruits. L'œuvre d'A. b. H., l'œuvre et la biographie de Moïse ben Nahman, montrent qu'ils n'eurent que trop d'occasions, l'un et l'autre, d'avoir des entretiens de ce genre.

et de mort : une prétention pareille contredit la raison et les lois de la nature ; elle manque aussi de base scripturaire. Ces objectants appliquent les preuves que Saadia a tirées de l'Écriture à la résurrection d'Israël qui, à la fin des jours, doit triompher de ses oppresseurs.

A.b.H. répond point par point à ces objections.

On ne voit pas pourquoi Dieu qui a tiré l'homme du néant ne pourrait pas aussi lui redonner la vie. La résurrection ne contredit pas non plus la loi naturelle bien comprise. La mort naturelle est la suite de l'usure de l'organisme, consécutive à la perte d'humeurs absorbées par la chaleur intérieure au corps et l'atmosphère environnante, usure que la nutrition ne compense jamais intégralement. Si donc Dieu conférait à l'homme la faculté de se restaurer totalement, celui-ci vivrait éternellement. Aristote lui-même admet que toutes les formes et âmes se renouvelleront un jour dans le monde. Il est vrai qu'il enseigne aussi qu'elles ne feront pas retour à leurs matières précédentes puisque, dépouillée de sa forme, telle matière ne se reconnaît plus d'une autre. Aristote n'a cependant pas connu la Tora, autrement il aurait vu que le Créateur sait bien distinguer entre les matières et les formes afin d'assigner à chacun sa matière antérieure. Il n'y a pas jusqu'aux partisans de la métempsycose qui, malgré leur erreur fondamentale, ne reconnaissent le retour de l'âme dans le corps qu'elle animait primitivement. Enfin, A.b.H. reprend les textes bibliques et conclut qu'à la résurrection Dieu rendra à l'homme la faculté de restitution complète du corps que le premier homme possédait avant le péché (*M*, p. 48-57). Nous voyons, et le trait est à relever, que notre auteur considère, à l'instar de la théologie chrétienne, le péché d'Adam et son abolition définitive comme les deux pôles de l'histoire religieuse de l'humanité. Cette pensée est encore plus clairement exprimée dans *H* (p. 40*a*, sqq.) où il est dit qu'à la fin des temps, Dieu pardonnera le péché qui pèse sur le monde depuis le commencement de l'humanité et fera que la désobéissance devienne naturellement impossible, ce que la Bible symbolise par l'image de la substitution du cœur de chair au cœur de pierre[1].

Nous avons vu, en traitant de la psychologie d'A.b.H., quelles destinées il avait assignées aux âmes suivant leur degré de pureté. Dans *M*, cette question est envisagée avec quelque ampleur et à un point de vue plutôt théologique que philosophique.

Seuls les Israélites ressusciteront ; les justes iront à la vie éternelle, les pécheurs seront voués à la damnation sans fin. Les hérétiques et les apostats qui sont morts renégats de la foi juive ne quitteront point leurs

(1) Inutile de souligner que l'adoption même de quelques linéaments extérieurs de la vision du monde chrétienne renferme une intention polémique : Dieu seul et non un Rédempteur humano-divin rachètera la race d'Adam de son iniquité.

tombes. Les païens totalement ignorants seront complètement anéantis et ne ressusciteront jamais ; les païens qui possédaient la science de Dieu[1] et les Israélites idolâtres, morts en état d'impénitence, iront en enfer ; ceux dont les mérites sont entachés de transgressions souffriront d'abord en expiation de leurs péchés pour entrer ensuite dans la béatitude (l'auteur ne précise point ici la nature de leurs châtiments) ; les justes[2] entreront de plain-pied au paradis, sans souffrance préalable ; enfin, il y eut un certain nombre d'élus, comme Enoch et Élie, qui ont accédé vivants au paradis, sans avoir « goûté » à la mort.

En conclusion à ces spéculations eschatologiques plutôt inconsistantes, l'auteur trace le tableau du monde renouvelé et réservé exclusivement aux Juifs. Ceux-ci ne ressusciteront pas tous à la fois et au même endroit, mais génération par génération et selon les pays de leur dispersion. Ils occuperont les territoires des non-Juifs qui auront disparu du monde ; toute la terre s'appellera la Terre d'Israël ou la Terre d'Israël se dilatera jusqu'à absorber tous les autres pays (*M*, p. 102-110).

Cette analyse montre,une fois de plus, que les idées théologiques et philosophiques de l'auteur se situent, quoi qu'il en ait, sur des plans forts différents qu'il n'arrive pas à niveler. La rétribution spirituelle voisine avec les promesses d'enfer et de paradis ; l'établissement dans un monde intelligible des âmes justes n'exclut pas une eschatologie basée sur un fidéisme étriqué et les idées étroites d'un particularisme farouche. Mais c'est précisément par ce conglomérat d'idées hétérogènes et contradictoires que la pensée d'A.b.H. reflète d'une façon si intéressante pour nous la mentalité moyenne d'un Juif de l'Espagne chrétienne presqu'encore au début de la période de la *Reconquista*. Il me semble même très curieux que ce mathématicien dont l'œuvre purement scientifique est, de l'avis des spécialistes, si importante, ait été un esprit spéculatif relativement médiocre et qu'il témoigne de si peu de vigueur de pensée. Il ne faut pas oublier, cependant, que dans ses lectures de philosophes arabes il a puisé quelques idées dont il n'a peut-être pas vu toute la portée, mais qui fructifieront plus tard dans l'histoire de la pensée juive, comme celle de l'étincelle divine, cause de l'élection d'Israël, et l'application de la doctrine politique d'Alfârâbî à la communauté juive.

Georges Vajda.

(1) On peut se demander si A.b. H n'a pas été influencé, sur ce point encore, par la théologie chrétienne.

(2) Lesquels ? Le mouvement général du morceau ne permet guère de songer aux « justes parmi les Gentils » *(caddîqê ummôt ha-'ôlam)* des anciens rabbins, et des Israélites justes il a été question dès le début du morceau.

NOTE ANNEXE

Nûrânî

Comme nous ne connaissons aucune étude sur ce terme assez fréquent dans certaines catégories de textes arabes et dont l'exposé qui précède a montré l'importance dans le système d'A.b.H., nous avons cru bon de consigner ici les résultats de nos dépouillements, encore que nous les sachions fort incomplets.

Un petit nombre de textes auxquels il suffira de se référer brièvement en premier lieu ne contribuent pas d'une façon spéciale à l'interprétation du terme chez A.b.H. Il s'agit d'un passage des *RIS* (II, 254 de l'éd. du Caire que nous citerons toujours dans cette note) où il est question de « l'éclat lumineux qui provient du soleil » (*ad-diyâ an-nûrânî al-hâçil min aš-šams*) et de quelques textes de Jâbir (éd. P. Kraus) : l'un de ceux-ci (p. 109), ayant défini les termes *nûr* et *zulma*, ajoute que les choses qui n'ont point en elles ni la lumière, ni son empreinte sont dites « ténébreuses » (*zulmâniyya*), celles au contraire qui reçoivent cette empreinte sont « lumineuses » (*nûrâniyya*). Dans un schème du système des sciences, Jâbir donne comme dernière subdivision de la science spirituelle des lettres (qui est, elle-même, une branche de la science religieuse spéculative), la théorie des lettres « lumineuses et ténébreuses » (p. 100 : il est question de lettres lumineuses et ténébreuses pp. 121, 13, et 123, 8, ce dernier texte faisant partie d'une spéculation šî'ite sur les lettres *'Aïn*, symbole d''Alî et *Mîm*, symbole de Mohammed). Enfin, dans une spéculation šî'ite concernant le *mâjida*, gnostique d'un degré élevé qui est au *çâmit* ce que Salmân est à 'Ali, il est dit que ce personnage est « aux deux tiers ténébreux, à un tiers lumineux » (p. 119).

Beaucoup plus importants pour notre propos sont les textes (provenant dans leur grande majorité des traités des « Frères Sincères ») qui nous fournissent *a*) ce qui paraît être la connotation essentielle du *nûrânî* ou *b*) qui parlent du « monde » ou du « lieu lumineux ». Il est dans la nature des choses que les deux groupes ne se laissent point toujours délimiter avec rigueur.

a) dans un grand nombre de textes, *nûrânî* (parfois *nûrî*) est synonyme de *rûhânî* et opposé à *zulmânî* et à *jismânî* ; autrement dit, il comporte le sens de « spirituel, intelligible, incorporel ».

RIS I, 10 : comment l'homme parvient à sa destination spirituelle « par son existence formelle et sa substance *lumineuse* » (*biwujûdihi as-çûrî wa-jawharihi an-nûrî*).

II, 232 : les formes dans le monde des esprits sont « *lumineuses* et transparentes », ici-bas « ténébreuses et évanescentes » *nûrâniyya šaffâfa* opp. à *zulmâniyya kâsifa*).

II, 313 : les créatures spirituelles, les formes *lumineuses*, les esprits latents, les fantômes subtils, les âmes simples et les formes (*sic*) séparées (*al-halâ'iq ar-rûhâniyya, w'aç-suwar an-nûrâniyya w'al-arwâh al-hafiyya w'al ašbâh al-latîfa w'an-nufûs al-basîta w'aç-çuwar al-mufâriqa*).

III, 267 : l'âme, dégagée de la corporéité, « monte vers l'assemblée suprême, entre dans le chœur des anges et contemple les choses spirituelles, jouit de la vision immédiate de ces formes *lumineuses* que les cinq sens ne sauraient percevoir et que l'imagination humaine ne peut se représenter ».

(*tartaqî ilâ 'l-mala al-à'lâ watadhulu fî zumrat al-malâ'ika watušâhidu tilka 'l-umûr ar-rûhâniyya watu'âyinu tilka 'ç-çuwar an-nûrâniyya allatî lâ tudrikuhâ 'l-hawâss al-hams walâ tutaçawarru fî 'l-awhâm albašariyya.*).

Mais dans le cas contraire, « ne lui convient point cette demeure [voir ci-dessous *b*] *lumineuse*, ce monde spirituel ».

(*lâ yalîqu bihâ dhâlika 'l-manzil an-nûrânî w'al-'âlam ar-rûhânî*).

[III, 29 exprime la même idée, mais on y lit : « les substances *lumineuses* » (*al-jawâhir an- nûrâniyya*)].

III, 349 : il est des gens qui ne reconnaissent l'existence que de substances corporelles et d'accidents d'ordre quantitatif et qualitatif inhérents au corps ; « ils ne savent rien des choses spirituelles, des substances *lumineuses*, des formes intellectuelles et des formes psychiques qui sont répandues dans le corps ».

(*walaysa 'indahum 'ilm min al' -umûr ar-rûhâniyya w'al-jawâhir arnûrâniyya w'aç-çuwar al-'aqliyya w'al-quwâ an-nafsâniyya as-sâriya fî 'l-ajsâm*).

IV, 210 : parallèle entre les formes des êtres vivant dans ce bas monde et celles qui se trouvent dans le monde des sphères : celles-ci spirituelles, celles-là corporelles, on dirait d'une statue par rapport à un être vivant ; les corps d'ici-bas sont opaques ; dans l'intelligible, ils sont diaphanes ; ceux-ci périssables, ceux-là éternels, ceux-ci troubles, ceux-là purs ; ceux-ci ténébreux, ceux-là *lumineux* (*Watilka nûrâniyya wahâdhihi zulmâniyya*).

IV, 249 : l'épanchement de l'Intellect (symbolisé ici par « le livre, écrit de la plume de la Volonté sur la tablette du Vouloir ») fait que certaines choses en dessous de lui (sur le plan de l'Ame Universelle) deviennent « spirituelles, simples, *lumineuses* » (*rûhâniyya basîta nûrâniyya*).

IV, 258 : l'âme ayant reçu des vérités émanées de l'intellect, produit des effets analogues, « empreintes formelles et touches lumineuses » (*nuquš çûriyya wa'açbâgh nûrâniyya*).

C'est ainsi que le terme *nûrânî* figure souvent dans les définitions ou descriptions de l'âme ou (tout au moins une fois) de l'Intellect.

RIS III, 360-361 : définition de l'Intellect Agent : « la première créature produite par Dieu ; substance simple, *lumineuse*, renfermant la forme de toute chose (*huwa 'awwal mubda' 'abda'ahu 'llâh wahuwa jawhar basît nûrânî fîhi çûrat kull šay*).

Pour l'âme :

RIS I, 197 : « voici les qualités spécifiques de l'âme dans son essence nue : elle est une substance spirituelle, céleste, *lumineuse*, vivante par elle-même, savante en puissance, active par nature » (*wa ammâ ç-çifât al-muhtaçça bin-nafs bimujarradihâ fahiya annahâ jawhara rûhâniyya samâwiyya nûrâniyya hayya bidhâtihâ. 'allâma bilquwwa fa' 'âla bil-tab'*).

Cf. I, 283 où la substance de l'âme reçoit les épithètes suivantes : *nayyira, šaffâfa, rûhâniyya, nûrâniyya.*

La même définition est répétée plusieurs fois en des termes identiques ou rapprochés, souvent avec l'adjonction d'une autre qualité, « percevant les formes des choses » (*darrâka liçuwar al-ašyâ*) : II, 320 ; IV, 74, 218, 284 ; cf. aussi III, 279.

II, 288 : les anges et les âmes sont invisibles aux yeux du corps, « parce que ce sont des substances diaphanes, *lumineuses*, incolores et incorporelles que les sens corporels ne peuvent pas percevoir ».

(*li'annahâ jawâhir šaffâfa nûrâniyya laysa lahâ laun walâ jism walâ tudrikuhâ 'l-hawâss al-jismâniyya*).

IV, 98 : les âmes d'Abraham et de Joseph sont qualifiées de « pures, nobles, spirituelles, célestes et *lumineuses* ».

(*wa'innamâ 'arâdâ nafsayhumâ 'z-zakiyyatayn aš-šarîfatayn ar-rûhâniyyatayn w'as-samâwiyyatayn an-nûrâniyyatayn*).

IV, 208 : les *imâms* sont soumis aux mêmes accidents que les prophètes et même le commun des mortels, notamment aux influx astraux, « néanmoins, leurs âmes spirituelles, nobles, lumineuses sont hors des sphères et la sphère n'a pas de pouvoir sur leurs âmes, rien que sur leurs corps... ».

(*ghayra 'anna nufûsahum ar-rûhâniyya aš-šarîfa an-nûrâniyya hiya min hârij al-aflâk falâ yahkumu 'l-falak 'alâ anfusihim bal 'alâ ajsâdihim*).

L'âme est qualifiée, par opposition au corps, de « vivante et lumineuse » (*hayya nûrâniyya*) dans la lettre sur l'alchimie d'Abû Bakr b. Bišrûn à Abû Samh, l'un et l'autre disciples de Maslama Majrîtî, donc du XIe

siècle : Ibn Haldûn, *Muqaddima*, éd. Quatremère, III[e] partie (*Not. et extr.* XVIII, 1), p. 195, dern. ligne.

Bahya, *Hidâya*, éd. Yahuda, p. 107, 2 : au corps fait des éléments, Dieu joint « une substance spirituelle, *lumineuse*, ressemblant à l'essence spirituelle des individus supérieurs [Intelligences séparées, anges] ; j'entends par cette substance lumineuse son âme ».

(*jawharan rûhâniyyan nûrâniyyan mušâkilan lirûnâniyyat al- ašhâs al-'ali ya'nī bihâdhâ 'l-jawhar an-nûrânî nafsahu*).

Ghazâlî. *Ihyâ* III, 57 : l'âme « devient alors pure, *lumineuse*, légère, spirituelle »

(*taçîru 'inda dhâlika nazîfa wanûriyya hafîfa rûhâniyya*).

b) Les textes allégués jusqu'à présent montrent déjà avec évidence que « lumineux » (*nûrânî*) a souvent la connotation d'intelligible.

Comme dans le néoplatonisme ancien et médiéval, d'expression grecque et latine, l'épithète « lumineux » est parfois donnée à l'activité des plans d'existence intelligibles[1].

C'est ainsi que dans la *Théologie d'Aristote* où le sommet de la hiérarchie de l'être est occupé par la *rubûbiyya*, celle-ci épanche une « force *lumineuse* » (*quwwa nûriyya*), par l'intermédiaire de la Raison Universelle, sur les degrés inférieurs. C'est en fonction de cette terminologie qu'il faut comprendre la désignation de « science *lumineuse* » (*'ilm nûrânî*) chez Jâbir (p. 104), celle du « véritable sens de la lumière qui s'épanche sur le Tout ».

Dès lors l'archétype intelligible, immatériel, donc exempt de trouble et de déficience, de ce bas monde reçoit également la même épithète.

RIS IV, 372 : « la racine du monde créé est pure bonté, générosité pure : il n'y a aucune gradation dans sa structure *lumineuse* et son épanchement spirituel ».

(*'idh kâna açl al-hilqa hayran kulluhu jûdan kulluhu lâ tafâwuta fî halqihi 'n-nûrânî wafaydihi'r-rûhânî*).

Si ce texte ne renferme pas encore l'expression « monde lumineux », il en traduit nettement la notion[2].

Plusieurs textes des « Frères » parlent du « monde spirituel » (*'âlam rûhânî*) et du « lieu lumineux » (*mahalla nûrânî*) qui est la patrie céleste de l'âme. Le terme *'âlam nûrânî* leur est cependant inconnu.

(1) Voir Cl. Baeumker, *Witelo*, p. 356-41, et Tj. de Boer, *Enc. de l'Islam*, s. v. *nūr*.

(2) Muḥyî ad-dîn Ibn al-'Arabî ne pensera pas à autre chose en enseignant que le « *monde lumineux* est l'ensemble des prototypes intelligibles des corps » *(walikullī jismin mâ yušâkilu tab'ahu ḫalq yusammâ al-'âlam an-nûrânî)* : *'Uqlat al-mustawfiz*, éd. Nyberg, p. 44, 13. Les ouvrages d'Ibn al-'Arabî ainsi que le grand livre de magie *(Šams al-ma'ārif)* d'Ahmed al-Bûnî fournissent un très grand nombre de matériaux pour le terme *nûrânî*. Mais ces auteurs sont postérieurs à A. b. H. et leur terminologie ne se recoupe de toute façon pas avec la sienne ; je les ai laissés de côté ici.

Cette résidence primitive, la musique la rappelle aux sages (I, 154, 155) ; la raison y attire l'attention de l'âme (III, 163), dont la « résurrection » consiste précisément à y revenir (III, 28 et 289) ; avant de s'attacher au corps, elle y séjournait, tournée vers sa cause, l'Intellect Agent, dont elle recevait épanchement, vertus et dons précieux (III, 332, cf. 333).

Dans les fragments qarmato-ismaéliens publiés par St. GUYARD, le « monde lumineux » est le monde d'origine des âmes où celles-ci font retour (par le soleil et la lune, réminiscence manichéenne), purifiées par la gnose[1].

Un traité mystique non-identifié, conservé en transcription hébraïque, désigne les lumières qui illuminent l'âme comme « lampes du monde lumineux » (*suruj al-'âlam an-nûrânî*)[2].

Enfin, Ghazâlî écrit dans un de ses ouvrages mystiques les plus hardis (*Miškât al-anwâr*, le C. 1353-1934, p. 118, trad. GAIRDNER, p. 54) : « le monde visible est par rapport au monde angélique ce qu'est l'écorce par rapport au noyau, la configuration extérieure et le moule par rapport à l'âme, l'obscurité par rapport à la lumière, le bas enfin par rapport au haut. C'est pourquoi le monde angélique est nommé « monde supérieur, monde spirituel, monde *lumineux* » ; à lui s'oppose le monde inférieur, corporel et ténébreux ».

Il y a, on le voit, dans ce texte opposition (avec la même terminologie que chez les « Frères ») de deux mondes seulement, non une description de quelque hiérarchie à échelons multiples.

(1) St. GUYARD, *Fragments...*, p. 43 : *ʿâlam al-ḫalâṣ an-nûrânî maḥalluhâ 'l-awwa al-mutaḫalliṣ min al-fasâd ;* p. 74 ; *irtaqat ilâ ʿâlamihâ 'n-nûrânî.*

Sur la métaphysique de la lumière chez les Qarmates, cf. MASSIGNON, *Passion*, p. 648 et *EI* II, 815. Pour *nûrânî* et *zulmânî* chez les Nosaïris, cf. E. J. JURJI, *The Moslem World*, 1939, p. 341 ; R. DUSSAUD, *Histoire et religion des Nosairîs*, pp. 70, 71 *(monde lumineux)*, 184, 194 ; WOLFF, *Z. D. M. G.* III, 1849 p. 306, nos 53 et 64. J'incline à croire, sans pouvoir encore en fournir une démonstration philologique rigoureuse que le *nûr šaʿšaʿānī* (lumière étincelante) est le modèle de l'*'ôr bâhîr* et de ses variantes dont A. b. H. et après lui les Kabbalistes font leurs délices (il ne faut pas perdre cependant de vue que le terme hébreu leur a été légué par les versions hébraïques de Saadia). Noter aussi que dans le qarmatisme l'essence divine est *nûr ʿulwî* = *'ôrʿelyôn* d'A. b. H.

(2) Ms. Vat. ar. 32 (photo Lévi della Vida, obligeamment communiquée par M. L. Massignon), f. 100v°.

L'ŒUVRE ORATOIRE FRANÇAISE DE JEAN GERSON ET LES MANUSCRITS QUI LA CONTIENNENT

A M[lle] J. Bastin, professeur à l'Université de Bruxelles, et à mes maîtres de l'Université de Gand, MM. R. Guiette, G. De Poerck et feu L. Michel, en hommage reconnaissant.

I. — Quelques mots sur l'histoire des textes oratoires de Gerson.

La mesure dans laquelle les textes oratoires de Gerson reflètent bien sa propre parole dépend de la façon dont le chancelier a prononcé ses sermons. Lisait-il ou apprenait-il par cœur une préparation soigneuse ? Nos manuscrits remonteraient alors directement ou indirectement à un autographe de Gerson. Improvisait-il au contraire ? En ce cas le texte que nous possédons serait le fruit de la *reportatio*[1]. Le procédé choisi par le chancelier dépendait sans doute du public auquel il s'adressait. Parlait-il en français devant la Cour, ou en latin devant l'Université, il polissait ses harangues et sermons, et il serait possible qu'il les rédigeât de sa propre main[2] ; nous possédons encore par exemple les manus-

(1) Sur les quatre procédés de débit, cf. A. Lecoy de La Marche, *La chaire française au moyen âge, spécialement au XIII[e] siècle*, Paris, 1868, in-8°, p. 294-302 (nous n'avons pu atteindre la 2[e] édition, 1886).

(2) Gerson a certainement écrit *in extenso* certains discours : N. Valois nous rapporte, à propos de celui prononcé le 1[er] janvier 1404 à Tarascon devant le pape, que « après l'avoir entendu le duc d'Orléans voulut en posséder le texte. Gerson le lui envoya le 5 janvier en y joignant de longues explications » : N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, Alph. Picard, 1896-1902, in-8°, t. III, p. 418, note 2. M[lle] Pinet cite — sans références — les plaintes de Gerson : « A quoi bon perdre mon temps et mes veilles à polir des sermons que l'on ne vient écouter que par vaine curiosité et qui ne produisent aucun fruit de salut ? » : M. J. Pinet, *La vie ardente de Gerson*, Paris, Bloud et Gay, 1929, in-16, p. 53. M. l'abbé Combes estime par exemple que les sermons latins prêchés devant l'Université pour la fête du Jeudi-Saint sont dus à la main même

crits autographes des œuvres oratoires de Jean Courtecuisse[1]. Gerson s'adressait-il au peuple, il pouvait se contenter d'un canevas ; aussi Jacques Wimpheling affirme-t-il dans son introduction datée de 1501[2] que les sermons furent recueillis sous forme de notes par les auditeurs[3].

La lecture des œuvres oratoires de Gerson semble confirmer que la *reportatio* fut bien la méthode à laquelle nous devons le texte : un sermon écrit à l'avance de la propre main de Gerson n'offrirait pas le mouvement si spontané et inattendu, ne présenterait surtout pas le déséquilibre des parties, occasionné par le manque de temps : le chancelier se voit obligé d'abréger ou de résumer la fin des sermons. Pourtant, comme le fait remarquer Havette[4], il ne devait guère être question de prises intégrales mais de résumés suffisants pour fournir aux clercs de précieux matériaux, et aux âmes pieuses des aides-mémoire ; les schémas secs et pauvres, sans prothèmes, sans formules initiales et finales sont en effet caractéristiques des sermons dus à la *reportatio*[5]. Peut-être les résumés latins, les « Notes de... », la brièveté des questions, échos des *disputationes* scolastiques, qui jalonnent les sermons de Gerson en sont-ils un vestige ? Peut-être sont-ils dus de-ci de-là à quelque savant commentateur soucieux d'illustrer encore le texte gersonien : ce dut être certainement le cas pour plus d'une citation latine de l'Écriture, des Pères et des

de Gerson : cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, Paris, Vrin, 1940, in-8°, p. 351 et note 1. Études de philosophie médiévale, XXX. L'auteur a bien voulu nous préciser oralement qu'il ne s'agissait pas pour autant d'un autographe.

(1) Cf. A. Coville, *Recherches sur Jean Courtecuisse et ses œuvres oratoires*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. LXV, 1904, p. 495.

(2) Reprise dans la dernière édition latine : Joannis Gersonii *Opera omnia*, opera et studio M. Lud. Ellies du Pin, Antwerpiae, Sumptibus Societatis, 1706, in-fol., t. III, col. 893.

(3) Dom Monnoyeur parle de notes manuscrites de Gerson pour le sermon de la fête de la Nativité de Jean-Baptiste, pour l'homélie du IIIe dimanche après Pâques et pour un sermon sur la Trinité (J.-B. Monnoyeur, *Quelques sermons liturgiques de Gerson*, dans *La Vie spirituelle*, t. XVIII, 1928, Études et documents, p. [63], note 3), mais parle de notes d'un auditeur pour le sermon au commencement du Carême (*ibid.*, t. XI, 1925, p. [104]) sans indiquer sur quoi il se fonde pour établir cette distinction, alors que tous les autres sermons sont écrits de la même main dans le manuscrit B. N. fr. 24841 qui est le seul à les renfermer. Est-ce au laconisme de certains passages des deux premiers sermons que songeait le Père bénédictin ? Outre que ce critère ne s'applique pas au sermon sur la Trinité, cette brièveté pourrait aussi bien être due au tachygraphe.

(4) R. Havette, *Les procédés abréviatifs et sténographiques employés pour recueillir les sermons à l'audition du XIIe au XVIIe siècle*. Cinquième contribution à l'histoire de la sténographie, édité par la Revue internationale de sténographie, 1903, p. 10 (extrait de la *Revue Bourdaloue*, 1er juillet 1904).

(5) Cf. Lecoy de la Marche, *o. c.*, p. 303. C'est la façon dont nous sont parvenus les sermons de Menot et de Maillard.

Anciens[1]. Toutefois le laconisme est l'exception dans l'œuvre oratoire de Gerson, et nous ne pouvons souscrire à l'affirmation opposée de Schwab[2]. L'abondance, l'harmonie et le soin de la phrase contredisent la prudente réserve de Wimpheling[3], et nous forceraient à admettre contre Lecoy de La Marche[4] une réelle virtuosité des tachygraphes. Il semble à Havette qu'ils en étaient capables même à cette époque, d'autant plus que les forces de la mémoire étaient plus puissantes et moins troublées[5]. Nous avons néanmoins peine à croire à une telle virtuosité : que l'on songe aux moyens techniques dont ne disposait pas la sténographie médiévale : nature du papier, crayon. Tout au plus pourrait-on admettre qu'un groupe de tachygraphes se partageât ce travail. Mais comme les manuscrits, nombreux pour certains sermons, postulent un archétype unique, les différentes copies sténographiques probablement fragmentaires auraient été collationnées par une personne unique, et ce travail aurait peut-être subi le contrôle de Gerson lui-même. Sa bibliothèque renfermait en effet un exemplaire d'un certain nombre de sermons, même ceux prononcés devant le peuple[6]. En ce cas le texte qui nous est parvenu aurait une haute valeur d'authenticité.

(1) Nous songeons par exemple aux annotations marginales du *Nimis honorati* du ms. B. N. fr. 24839 (fol. 160r°-178r°) qui sont, dans d'autres copies, englobées dans le texte même. Il semblerait de plus, à première vue, que le texte de ce manuscrit victorin soit plus primitif que tous les autres. En réalité, il n'en est rien, et nous le prouverons par l'établissement du stemma de ce sermon. Ce curieux cas permet néanmoins de présumer que certaines annotations latines d'autres sermons, sur l'authenticité desquels le stemma ne permet pas de conclure, ne furent pas prononcées ou écrites par Gerson, mais sont la marque de « savants » copistes. C'est là une présomption de la connaissance des faits réels. Mais de quel droit oserions-nous amputer les textes des annotations latines qui les émaillent ? Où s'arrêterait notre *emendatio?* Il nous faut respecter le texte tout en nuançant notre appréciation de la technique et de l'érudition gersoniennes par ce doute sur l'authenticité de certaines phrases : les annotations marginales du B. N. fr. 24839 pour le *Nimis* nous y invitent.

(2) Cf. J. Schwab, *Johannes Gerson*, Würzburg, Stachel, 1858, in-8°, p. 400.

(3) « Sermones enim istos, cum Christianissimus Cancellarius ad populum faceret, ex ore ipsius concionantis a pijs Auditoribus excepti sunt ; et licet non ad verbum, tamen ad sententiam utcumque transcripti. Et id quidem in Gallica lingua ; sed indubie non eo tenore, non ea dulcedine, non illo ornatu quo ipse, dum praedicaret, usus fuit » : *Opera*, III, 898.

(4) Cf. Lecoy de La Marche, *o. c.*, p. 302.

(5) Cf. Havette, *o. c.*, p. 12.

(6) Le chancelier a rédigé à Lyon en novembre 1428 un relevé de sa bibliothèque, avant de la léguer aux Célestins d'Avignon : « Denique nomina Librorum, et Tractatuum tam ab aliis, quam a me compositorum disposui colligere in speciali schedula » : *Epistola super Testamento Librorum suorum ad Coelestinos in Avinione*, *Opera*, III, 760. Cette liste n'a pas été retrouvée ; heureusement une lettre de Jean Gerson, le Célestin, frère du chancelier, écrite à Lyon en mai 1423, est accompagnée d'une *Annotatio* contenant un relevé de la bibliothèque de notre orateur : « Ob hoc etiam egregia scripsit opuscula, quae dum mihi nuper communicavit, tam avide perlegi (. . .).

Rappelons pour terminer ces notes sur l'histoire des sermons de Gerson que c'est Jacques Wimpheling, cinquième éditeur de Gerson, qui imprima pour la première fois en 1502 une traduction latine exécutée par Jean Brisgau, tout en la séparant des sermons latins déjà précédemment édités. Ellies Du Pin au contraire mêle à tort les sermons prononcés en latin et les sermons français traduits, et prétend avoir recomparé ces traductions aux manuscrits originaux[1].

II. — Sermons d'authenticité douteuse.

Bourret énumère soixante-quatre œuvres oratoires françaises de Gerson[2]. Nous contestons ce nombre ; en effet cet auteur considère parfois la *collatio*, prononcée le même jour sur le même sujet, comme

Propterea annui tibi, ut haec ipsa quae novissime vel antea composuit idem germanus, in tabula quadam annotare curarem ; per quam possis vel quae jam acceperis, vel quae tibi adhunc desunt agnoscere » : *Opera*, I, p. CLXXVII. Dans la seconde partie de l'*Annotatio* nous lisons : « Sequitur Annotatio Opusculorum ejus in Gallico : Volumen in quo continetur *Sermones ejus ad populum* (...) *Sermo de Passione Domini : Ad Deum Vadit* (...) Propositio coram Rege : *Vivat Rex*, et alia : *Veniat pax* » : *Opera*, I, p. CLXXIX. Ces précieux volumes ont subi le sort de toute la bibliothèque du chancelier, dont on n'a pas retrouvé trace, comme le constate Labande : « On sera peut-être étonné de ne pas trouver prononcé dans cette nomenclature, le nom de Jean Gerson, qui passe pour avoir légué toute sa bibliothèque aux Célestins d'Avignon. Selon certains auteurs elle aurait été le fonds principal de leur librairie. A l'appui de cette affirmation, on cite une lettre écrite de Lyon par Gerson lui-même au mois de novembre 1428, et publiée dans toutes les éditions de ses œuvres (...). Cette lettre est donc bien explicite ; d'autre part, je me garderai bien d'en contester l'authenticité faute de moyens de critique. Cependant il est à peu près certain que jamais les Célestins d'Avignon n'ont recueilli la Bibliothèque de Gerson (...). Les intentions de Gerson n'ont donc pas été exécutées » : L.-H. Labande, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. XXVII : *Avignon*, Paris, Plon, 1894, in-8°, p. XXVI-XXVII.

(1) Nous disons « prétend » : nous avons en effet découvert plusieurs erreurs dans l'indication des manuscrits qu'il aurait consultés (cf. *infra*, p. 234 sv., notre liste des sermons). Lorsque Du Pin a eu connaissance des manuscrits il n'en a pas toujours pour autant complété le texte de l'édition précédente. Pour un des sermons *Pœnitemini* (premier dimanche de l'Avent), il se contente par exemple du texte très mutilé du B. N. fr. 24840 alors que le B. N. fr. 24842, qu'il connaissait, offre un texte complet ; de même pour la *collatio* du *sermon Pœnitemini* (dimanche dans l'octave de Noël) : cf. *infra*, p. 240. Par contre la traduction latine du *Miserere nostri* est plus complète que le manuscrit auquel elle renvoie : cf. *infra*, p. 238. Bien souvent Du Pin ne signale aucun manuscrit mais reproduit la traduction de Wimpheling. Il est possible que ce dernier connaissait des sermons perdus actuellement ou encore inconnus ; nous placerons donc les variantes présentées par Du Pin dans l'apparat critique de nos éditions, nous nous efforcerons de retrouver d'après quel manuscrit cette copie fut faite, et établirons sa place dans le stemma de chaque sermon.

(2) Cf. Ern. Bourret, *Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson d'après les manuscrits inédits de la Bibliothèque impériale et de la Bibliothèque de Tours*, Paris, Ch. Douniol, in-8°, p. 37 sv.

un sermon distinct du sermon principal, alors que pour le *Vivat rex* il n'opère pas cette séparation ; ailleurs même il reproche précisément au copiste du manuscrit Saint-Victor 556 (actuellement B. N. lat. 14974) d'avoir considéré les deux parties prononcées l'une le matin, l'autre (la *collatio*) dans l'après-midi, comme deux sermons distincts, alors que ces deux textes ne sont en réalité que les parties d'une même œuvre oratoire[1]. Comme il est, d'autre part, très difficile parfois de scinder du corps principal du sermon les applications pratiques qui constituent souvent la *collatio* — c'est le cas entre autres pour le *Suscepimus* —, comme, d'autre part, ces *collationes* sont souvent très mutilées — celle du *Tota* par exemple —, nous croyons préférable de ne pas séparer dans notre liste d'*incipits* la *collatio* explicite ou implicite bâtie naturellement sur le même thème. Lorsque nous disposerons du texte critique de tous les sermons, il sera plus aisé de distinguer s'il s'agit d'un simple appendice qui achève le sermon en le prolongeant, ou au contraire d'un tout plus autonome.

Aux œuvres oratoires françaises éditées en latin par Wimpheling, aux six sermons ou discours découverts par Du Pin dans le Saint-Victor 138 (actuellement B. N. fr. 24841) et édités par lui, Bourret ajoute trois sermons inédits : celui sur la Chananéenne (*Pœnitemini*), sur la Passion (*Heu me mulier*) et sur les douze fruits du Saint-Esprit (*Spiritu ambulate*) : nous mettons en doute l'authenticité de ces deux dernières œuvres. Certains manuscrits attribuent de plus à Gerson deux nouveaux sermons : le *Amicus* et le *Paraclitum*. Enfin l'examen des manuscrits permet de suspecter l'authenticité de deux sermons imprimés dans l'édition Du Pin : le *Eratis* et le *Si veritates*[2]. Nous énumérons ces six sermons selon l'ordre alphabétique de leurs *incipits* et suggérons déjà certaines

(1) *Cf. ibid.*, p. 81.

(2) Précisons ici notre attitude à l'égard de trois autres sermons : M. LIEBERMAN (*Table de concordance des cotes des manuscrits de Gerson*, dans *Romania*, t. LVI, 1930, p. 431), a englobé le B. N. lat. 14969 dans sa table. Comme ce manuscrit contient surtout des traités, écrits par beaucoup de copistes différents, nous n'en déduisons pas que le philologue ait considéré comme des œuvres de Gerson les deux seuls sermons français enfermés dans ce manuscrit victorin, mais non énumérés dans la table du feuillet de garde initial. Les thèmes de ces sermons *Mulier timens Dominum ipsa laudabitur* (fol. 277r°-281v°) et *Omnes ubique penitenciam agant* (fol. 295r°-303r°) n'ont pas été jusqu'ici relevés chez Gerson ; les œuvres elles-mêmes sont fortement entrelardées de passages latins, ce qui est contraire à la tradition manuscrite de tous les autres sermons de Gerson.

L'accord de quatre manuscrits du *Qui manducat* prouve que cette œuvre est bien de Ciboule : cf. A. COMBES, *Un témoin du socialisme chrétien au XVe siècle : Robert Ciboule (1403-1458)*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. VIII, 1933, p. 118, n° 3. Ajoutons à cette liste deux autres manuscrits où cette œuvre est mêlée respectivement à quatre et à deux sermons de Gerson : le B. N. fr. 936 (fol. 1r°-43v°) et le Chantilly 140 (fol. 124-135).

hypothèses sur leur authenticité ou non ; mais cette discussion doit, pour être concluante, se doubler d'une critique interne. Il faut attendre pour cela que les sermons authentiques soient publiés, et étudier attentivement aussi, pour résoudre certains cas, le style oratoire de Robert Ciboule, le principal concurrent de Gerson pour l'authenticité : les sermons de R. Ciboule sont tous inédits.

Amicus meus venit de via ad me (lundi des Rogations).

B. N. fr. 1920, fol. 1r°-27r° : « fait par Maistre Jean Gerson » (fol. 1r°).

Ce manuscrit du XVIe siècle contient en outre un sermon authentique de Gerson, le *Beati*, et des sermons de divers auteurs anonymes. Étant donné la diversité de provenance des sermons de ce recueil, la date de ce manuscrit et le fait que nous n'avons rencontré aucune autre copie de ce sermon, nous doutons de l'authenticité de cette attribution.

Eratis sicut oves (deuxième dimanche après Pâques), *Opera*, III, 1214.

B. N. fr. 1029, fol. 208r°B-212v°A : attribué à Gerson dans la table (fol. 223v°).

Arsenal 2109, fol. 251r°-265r° : attribué à R. Ciboule dans l'*explicit*.

M. l'abbé Combes[1] considère cette œuvre comme certainement de Ciboule, sur la foi du manuscrit de l'Arsenal, mais il ne parle pas de la présence de ce sermon dans le B. N. fr. 1029 qu'il connaissait pourtant, ni de la traduction latine de cette œuvre dans Du Pin. Lors de l'édition de ce sermon nous pourrons établir si Du Pin ou Wimpheling connaissaient un autre manuscrit que le B. N. fr. 1029, et si leur attribution à Gerson repose sur une autre base. Celle faite par le copiste du B. N. fr. 1029 a peut-être plus de valeur que celle du scribe du manuscrit de l'Arsenal. Le premier a dans sa table le souci des paternités exactes. Il précise toujours si le sermon qu'il copie est de Gerson ou de Ciboule, et loyalement avoue parfois son ignorance : « de ces deux derniers *nescio actorem* ». Le second scribe au contraire présente la plupart des œuvres qu'il copie sous l'anonymat, en particulier trois œuvres de Gerson : un opuscule et les sermons *Factum* et *Ibi eum videbitis*, et plusieurs œuvres de Ciboule.

Heu me mulier (sermon de la Passion).

B. N. fr. 24841, fol. 88r°-103v° : *sermo ab alio* (feuillet de garde initial non numéroté).

B. N. lat. 14974 fol. 322r°-339v° : anonyme.

Bourret ne connaissait pas le B. N. fr. 24841, c'est-à-dire le Saint-Victor 138 de Du Pin, qu'il avouait ne pas avoir retrouvé. Il admire[2]

(1) Cf. COMBES, *l. c.*, p. 119, n° 8.
(2) Cf. BOURRET, *o. c.*, p. 82.

beaucoup le pathétique de cette œuvre, et motive ainsi son hypothèse d'authenticité : « Nous attribuons cette passion à Gerson, parce qu'elle se trouve dans un manuscrit dont la plus grande partie est remplie de ses œuvres, au milieu d'une série de discours qui portent son nom et qui ont été traduits comme siens par l'éditeur de 1502. On est fondé à reconnaître quelqu'un comme auteur d'un écrit, lorsque cet écrit est intercalé au milieu d'autres productions authentiques du même auteur, et que d'ailleurs il n'y a aucun signe sérieux qui puisse révéler une origine étrangère. Toutefois nous ne voudrions pas pousser trop loin ce principe... »[1], et Bourret de continuer ses restrictions. Nous établirons plus loin (*infra*, p. 252) que ce manuscrit n'est, à partir du fol. 197r°, qu'une copie du B. N. fr. 24841. Or celui-ci dit expressément : « *Sermo ab alio* », alors que pour les œuvres qui le précèdent et le suivent, l'auteur de la table désigne Gerson comme orateur. Ce scribe, postérieur au copiste du manuscrit même, s'est-il basé, pour établir cette distinction d'authenticité, sur une des éditions latines des œuvres de Gerson, qui ne renferment pas ce sermon, ou tenait-il ce renseignement d'une autre source ? En attendant l'analyse interne, nous respectons l'indication *ab alio*.

Paraclitum dabit vobis ut maneat vobiscum in eternum (Vigile de la Pentecôte).

B. N. fr. 1029, fol. 166r°B-170r°A : de ce sermon et du suivant (*Ascendisti*) le copiste dit dans sa table (fol. 223v°B) : « de ces deux derniers *nescio actorem* » ;

Cambrai 578[2], fol. 65r°-71v° : attribué à Gerson (fol. 65r°).

Qui a raison ? M. l'abbé Combes omet de signaler le manuscrit de Cambrai en parlant de ce sermon[3]. Il considère néanmoins comme très peu probable l'attribution de ce sermon à Ciboule[4]. Sans doute est-ce parce qu'il n'y a que le B. N. fr. 1029 qui — selon lui — le renferme. En effet, à l'autre des deux sermons pour lequel le copiste disait : *nescio actorem*, c'est-à-dire l'*Ascendisti*, M. l'abbé Combes confère un plus grand coefficient de probabilité[5], probablement parce que ce dernier est renfermé, sous l'anonymat, dans deux manuscrits qui contiennent entre

(1) *Ibid.*, p. 84.

(2) C'est à M. l'abbé Combes que nous devons la connaissance de ce manuscrit qui contient huit sermons de Gerson. Il nous a renvoyé aussi à son relevé des manuscrits de Ciboule publié dans les *Archives (l. c.)*. Nous le remercions vivement de ces précieuses indications.

(3) Cf. COMBES, *l. c.*, p. 121, n° 16.

(4) L'auteur qui range la série d'œuvres douteuses par ordre de probabilité décroissante, place ce sermon presque à la fin.

(5) « Le fait que ce sermon se retrouve dans ces deux manuscrits (c'est-à-dire : Arsenal 2109 et B. N. fr. 1029) n'est pas sans conférer une sérieuse probabilité à l'hypothèse d'authenticité » : COMBES, *l. c.*, p. 122, note 3.

autres des œuvres de Ciboule. Si M. l'abbé Combes n'ose englober le *Paraclitum* anonyme dans la liste des œuvres de Ciboule, nous sommes encore plus embarrassé que lui pour l'accepter parmi les sermons authentiques de Gerson. Que vaut l'attribution à ce dernier, faite par le copiste du manuscrit de Cambrai ? Il a copié huit sermons authentiques de Gerson et trois sermons authentiques de Ciboule. Est-ce la notoriété qui a profité à Gerson[1] ? Il est remarquable en effet que le copiste du B. N. fr. 1029, dont nous avons déjà souligné les scrupules de paternités, n'a pas osé attribuer ce sermon à Gerson.

Si veritatem (dimanche de la Passion), *Opera*, III, 1102.
B. N. fr. 1029, fol. 203r°A-208r°B : anonyme (Du Pin renvoie à ce manuscrit-ci : Colbert 1356).

Nous sommes plutôt porté à croire à l'authenticité de cette œuvre, et à ne pas la rayer de l'édition Du Pin. C'est surtout un silence de M. l'abbé Combes qui nous y incite. Il ne parle pas de l'anonyme *Si veritatem* lorsqu'il extrait du B. N. fr. 1029 les œuvres certaines ou douteuses de Ciboule. C'est un signe que l'auteur n'a pas rencontré ce sermon dans les autres manuscrits de Ciboule. La principale concurrence semble donc écartée puisque des trente œuvres que contient ce manuscrit il n'y en a que trois qui soient anonymes, et que les vingt-sept autres sont partagées, fort inégalement d'ailleurs, uniquement entre Gerson (vingt-deux) et Ciboule (cinq).

Spiritu ambulate (« Exposicion du texte qui est escript ad Galatas V°, ouquel sont déclairiez tres moralement les XII fruiz de l'esperit » : ces versets (*Gal.* V, 16-24) se lisent à la messe du XIVe dimanche après la Pentecôte).
B. N. fr. 974, fol. 19r°B-27v°B attribué à Gerson.
B. N. fr. 1029, fol. 17v°A-24r°B attribué à Gerson.
Arsenal 2109, fol. 174v°-190r° : anonyme.
Angers 269, fol. 132-149 : attribué à Ciboule[2].

Ce texte doit être rayé d'une énumération des *œuvres oratoires* de Gerson. Il est d'ailleurs intitulé « exposicion » ; comme le faisait remarquer Bourret, ce n'est là qu'« une paraphrase, un commentaire spirituel »[3], non un sermon : mais le critique l'englobe néanmoins dans son nombre total des œuvres oratoires. Quoique nous ayons nous-même précisé que cette épître est lue à l'office d'un dimanche, nous ne recon-

(1) « Le fréquent rapprochement, dans les manuscrits, de ces deux noms d'inégale notoriété aurait fort bien pu profiter à Gerson plus qu'à Ciboule » : *ibid.*, p. 122, note 1.
(2) Nous devons la connaissance de ces deux derniers manuscrits à l'article de M. Combes, *l. c.*, p. 122.
(3) Bourret, *o. c.*, p. 96-97.

naissons pas dans cette « exposicion » l'aspect technique bien particulier d'un réel sermon. On y verrait plus volontiers un opuscule.

Qui plus est, cette « exposicion » est-elle bien de Gerson ? M. l'abbé Combes estime que cette œuvre « doit être retirée de l'héritage littéraire prêté à Ciboule pour être restituée à Gerson »[1]. Nous en doutons pour plusieurs raisons :

1° Nous n'y reconnaissons pas la prose du chancelier. Nous constatons plutôt que cette « exposicion » présente quelque ressemblance avec le sermon *Ascendisti* sur les sept dons du Saint-Esprit, que M. l'abbé Combes range parmi les œuvres de Ciboule dont l'authenticité est douteuse mais sérieusement probable[2].

2° Cette « exposicion » se trouve dans les deux manuscrits qui ont appartenu aux Chartreux, c'est-à-dire les B. N. fr. 974 et 1029. Si le premier de ces deux manuscrits ne semble contenir que des œuvres de Gerson, il n'en est pas de même de son frère jumeau[3] le 1029, qui, plus volumineux, ajoute à la série des vingt textes du B. N. fr. 974 (non vingt-deux comme a compté Jacques Auguste de Thou dans ses annotations marginales) dix autres sermons copiés selon l'ordre suivant : un de Ciboule, le *Paraclitum*, l'*Ascendisti* (très probablement de Ciboule), trois autres sermons authentiques de Ciboule, le *Si veritatem* anonyme, le *Eratis*, attribué ici à Gerson, un sermon de Ciboule et *Ibi eum videbitis* de Gerson. Un tel mélange incite à suspecter l'authenticité de l'« exposicion » qui aurait été placée immédiatement après les deux sermons de Gerson sur le Saint-Esprit *Accipietis* et *Mansionem* pour former un groupe homogène sur le même sujet, tout en n'étant pas forcément du même auteur[4].

3° Par contre l'attribution de cette « exposicion » à Ciboule, attribution faite par le manuscrit d'Angers, nous paraît digne d'attention. Ce manuscrit contient (fol.1-29) le livre de la *Mendicité spirituelle* de Gerson, diverses oraisons et méditations anonymes (fol.29-51) la *Montagne de Contemplation* de Gerson (fol. 51-131) et enfin la « Devote exposi-

(1) COMBES, *l. c.*, p. 122. L'auteur ajoute néanmoins en note : « Restitution, toutefois, qui ne pourra être tout à fait certaine qu'après un examen critique des œuvres attribuées ordinairement à Gerson ».

(2) L'auteur, qui range cette série d'œuvres par ordre de probabilité décroissante, accorde la première place au sermon *Ascendisti* ; cf. d'ailleurs la note 3 de la p. 122.

(3) Cf. *infra*, p. 248, notre démonstration de la parenté étroite entre les deux manuscrits.

(4) Nous ne disons pas que ce sont les copistes des B. N. fr. 974 et 1029 qui auraient constitué ce groupe ; nous pensons plutôt à quelque scribe antérieur. Si c'était en particulier celui du B. N. fr. 1029 qui l'avait fait, il aurait placé probablement avec ces trois sermons au moins les deux autres anonymes sur le Saint-Esprit : le *Paraclitum* (fol. 166 r°B sv.) et l'*Ascendisti* (fol. 170r°A sv.).

cion » *Spiritu* (fol. 132 sv). Le copiste de ce manuscrit de la fin du xve siècle[1] avait ici une belle occasion d'englober sous un même auteur cette seule œuvre de Ciboule. Il ne l'a pas fait : son témoignage est de valeur[2].

III. — Énumération des œuvres oratoires authentiques.

Par suite de la réunion sous le même *incipit* des *collationes* et des sermons principaux, et par suite de notre critique sur l'authenticité, il ne nous reste que cinquante-six des soixante-quatre discours ou sermons cités par Bourret. Nous les énumérons dans l'ordre alphabétique des *incipits* en indiquant entre parenthèses, quand il y a lieu, les manuscrits que Du Pin prétend avoir consultés ; la justification des concordances des cotes se trouve dans l'article de M. Lieberman ou dans la description des manuscrits qui suivra (*infra*, p. 243 sv.) l'énumération de ses sermons. Elle la suit parce que nous pourrons parler alors plus aisément des œuvres contenues dans les manuscrits, et extraire de leur description détaillée les éléments suggestifs, au lieu de les noyer dans de longues copies de tables qui englobent parfois des œuvres hétéroclites.

Accipietis virtutem (Pentecôte), *Opera*, III, 1247.
B. N. fr. 974, fol. 1r°A-13v°A.
B. N. 1029, fol. 1r°A-12r°B.

Ad Deum vadit (Passion). Édité par Carnahan[3] qui énumère dix manuscrits mais ne tient compte dans son édition critique que de quatre d'entre eux, et choisit comme texte de base le B. N. fr. 24841. Nous nous contentons[4] de signaler quelques autres manuscrits découverts au cours de nos dépouillements :

(1) Cf. la description de ce manuscrit dans *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*. t. XXXI : *Angers, etc.*, Paris, Plon, 1898, in-8°, p. 272-273.

(2) Cf. *supra*, p. 232, note 1.

(3) Cf. D.-H. Carnahan, *The Ad Deum vadit of Jean Gerson*, Urbana, Illinois, 1917, in-8°, 155 p., University of Illinois, Studies in language and literature, vol. III, n° 1.

(4) Alors que toute la production française du chancelier est encore inédite, nous n'avons pas cru expédient de compléter d'une manière exhaustive l'énumération incomplète faite par Carnahan — c'est la guerre précédente qui l'a, dit-il (*o. c.*, p. 36, note 38), contraint à se limiter aux manuscrits de la B. N., — et de réexaminer alors la valeur de son travail. Nous n'inclurons pas dans notre § IV la description des manuscrits ajoutés par nous à la liste de Carnahan, sauf si ceux-ci renferment d'autres sermons que le *Ad Deum vadit*. Ce célèbre commentaire de la Passion est contenu en effet en général dans des manuscrits qui ne présentent pas d'autres œuvres oratoires de Gerson ; l'énumération complète des manuscrits se fera plus facilement le jour où l'on songera à éditer les opuscules français de Gerson dont les copies sont parfois extrêmement nombreuses. Cinq autres manuscrits du *Ad Deum vadit* sont cités par A. Långfors. *Les incipit des poèmes français antérieurs au XVIe siècle*. Paris, H. Champion, 1917, in-8°, p. 4.

Bruxelles	3052-56 (*Cat.*, nº 1634), fol. 77-207.
	9081-82 (— nº 1693), fol. 146-218.
	10180-93 (— nº 1640), fol. 247 vº-299 vº.
	11065-73 (— nº 1982), fol. 2 rº- 36 vº.
Chantilly	145, fol. 1-59.
Douai	516, fol. 6-79.
Valenciennes	230 (221), fol. 1- 51.
	240 (231), fol. 273-345.

Adorabunt eum (Épiphanie), *Opera*, III, 980. La péroraison de ce sermon a été éditée non critiquement par Moland[1].

B. N. fr.	936, fol. 81 vº -106 vº.
	974, fol. 115 rºA-127 rºB.
	1029, fol. 85 vºA- 93 vºB.
	24840, fol. 176 rº -195 rº.
Troyes	2292, fol. 48 rº - 68 rº.

Ave Maria (Annonciation), *Opera*, III, 1365.

B. N. fr.	974, fol. 40 vºB- 46 rºB.
	1029, fol. 35 rºB- 39 vºB.
	24841, fol. 64 vº - 71 rº.
lat.	14974, fol. 350 rº -357 vº.
Cambrai	578, fol. 1 rº - 9 rº.

Beati qui lugent (Commémoraison des défunts), *Opera*, III, 1558. Réédité partiellement par le P. Monnoyeur[2] d'après le B. N. 970 collationné avec quatre autres manuscrits.

B. N. fr.	970, fol. 174 rº -181 rº.
	974, fol. 94 vºA-100 vºA.
	1029, fol. 71 vºA- 76 rºB.
	1920, fol. 27 rº - 47 vº.
	2457, fol. 192 vº -217 rº.
	13318, fol. 19 vº - 31 rº.
	24839, fol. 136 rº -152 vº.
Bruxelles	11065-73, fol. 50 vº-56 rº.
Cambrai	578, fol. 41 rº - 48 vº.
Tours	385, fol. 139 rº -150 rº.
	386, fol. 25 rº - 40 vº.
Troyes	2292, fol. 21 vº - 33 rº.

Certamen forte dedit (S. Antoine), *Opera*, II, 1394.

B. N. fr.	974, fol. 144 rºA-150 vºA.

(1) Cf. L. MOLAND, *Origines littéraires de la France*, Paris, Didier et Cie, 1862, in-8º, p. 403 sv.

(2) Cf. J.-B. MONNOYEUR, <*Jean Gerson*>, *Sermon pour la fête des trépassés*, dans *Christus*, t. X, 1935, p. 213-227.

1029, fol. 105 v°A-110 r°B.
13318, fol. 94 v° -106 v°.
24839, fol. 52 v° - 65 v°.
24842, fol. 97 v° -104 r°.
Chantilly 145, fol. 134 r° -144 r°.
Tours 385, fol. 170 v° -182 r°.
386, fol. 154 r° -175 r°.
Troyes 2292, fol. 82 v° - 95 r°.

Convertimini (Mercredi des Cendres), *Opera*, III, 1582 (en français). Réédité par le P. Monnoyeur d'après le B. N. fr. 24841[1].

B. N. fr. 24841, fol. 103 r° -110 v° (Du Pin : S. Victor 138).
lat. 14974, fol. 339 v° -348 r°.

Dedit illi scientiam (S. Antoine), *Opera*, III, 1383.

B. N. fr. 970, fol. 186 r° -197 r° : mais non attribué ici à Gerson : « Sermon... mis et fait en ceste maniere par ung des religieux des Celestins » (fol. 186 r°).
974, fol. 136 v°A-143 v°B.
1029, fol. 99 v°B-105 r°B.
25552, fol. 64 r° - 71 r° (incomplet).

Diligite justitiam (Discours politique), *Opera*, IV, 642.

B. N. fr. 24841, fol. 340 v°-358 r°.
25552, fol. 37 r°- 48 v° (Du Pin : S. Victor 284).
Arsenal 2076, fol. 110-116 (dernière partie seulement).

Ecce Rex tuus (Dimanche des Rameaux), *Opera*, III, 1117.

B. N. fr. 24840, fol. 167 v°-175 v° (Du Pin : S. Victor 287).

Estote misericordes (Discours contre Henri de Savoisy), *Opera*, IV, 571 (en français).

B. N. fr. 24841, fol. 182 v°-198 r° (Du Pin : S. Victor 138).

Factum est praelium (S. Michel et Ss. Anges), *Opera*, III, 1492.

B. N. fr. 974, fol. 57 v°B- 68 v°A.
1029, fol. 48 r°B- 55 r°A.
24841, fol. 54 r° - 64 v°.
lat. 14974, fol. 269 v° -285 v°.
Arsenal 2109, fol. 42 - 62[2].
Cambrai 578, fol. 23 v° - 35 r°.

(1) Cf. J.-B. Monnoyeur, *Quelques sermons...*, *l. c.* t. XI, 1925, p. 104-126.

(2) « Cy s'ensuit, dit le ms., ung sermon des anges fait par ledi docteur a l'eglise saint Pol » ; H. Martin (*Catalogue de la Bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, Plon, 1886, in-8°, t. II, p. 414) dit que ce docteur est [Robert Ciboule] ; M. l'abbé Combes (*l. c.*, p. 122), au contraire, établit que ce docteur doit être l'auteur du dialogue qui précède ; or ce dialogue, anonyme dans le manuscrit, est bien de Gerson. L'attribution faite par M. l'abbé Combes trouve donc une nouvelle justification par l'indication claire de Gerson comme auteur dans les cinq autres manuscrits.

Gloria in excelsis (Noël), *Opera*, III, 951.

B. N. fr.	936,	fol. 66 v° - 81 r°.
	974,	fol. 80 v°B- 88 r°B.
	1029,	fol. 63 r°A- 68 r°A.
	13318,	fol. 74 r° - 85 r°.
	24839,	fol. 88 v° -105 r°.
Bruxelles	11065-73,	fol. 56 v°-62 v°.
Chantilly	145,	fol. 101 -119.
Tours	385,	fol. 158 v° -170 r°.
	386,	fol. 106 r° -125 r°.
Troyes	2292,	fol. 1 r° - 12 v°.

Hoc sentite in vobis (Dimanche des Rameaux), *Opera*, III, 1111.

B. N. fr. 24840, fol. 152 r°-162 r°.
24842, fol. 1 r°- 6 v° (Du Pin : S.-Victor 256 ; c'est par erreur qu'il indique aussi le Saint-Victor 286, c'est-à-dire le B. N. fr. 24839).

Ibi eum videbitis (Pâques), *Opera*, III, 1225[1].

B. N. fr.	1029,	fol. 218 r°-223 r°.
Arsenal	2109,	fol. 237 v°-251 r° : anonyme.
Chantilly	145,	fol. 59 - 70.

In nomine Patris (Sainte Trinité), *Opera*, III, 1591 (en français). Réédité par le P. Monnoyeur[2].

B. N. fr. 24841, fol. 330 v°-340 r° (Du Pin : Saint-Victor 138).

Mansionem apud eum faciemus (Pentecôte), *Opera*, III, 1261.

B. N. fr.	974,	fol. 13 v°B- 19 r°A.
	1029,	fol. 12 r°B- 17 v°A.
	24839,	fol. 73 r° - 88 r°.
Bruxelles	11065-73,	fol. 39 r° - 43 r°.
Cambrai	578,	fol. 57 v° - 65 r°.

Memento finis (Commémoraison des défunts), *Opera*, III, 1567.

B. N. fr.	970,	fol. 181 r° -186 r°.
	974,	fol. 89 r°B- 93 r°B.
	1029,	fol. 68 r°A- 71 v°A.

(1) M. l'abbé Combes qui ne parle que de la copie du *Ibi eum* contenue dans le manuscrit de l'Arsenal — il avait pourtant dû rencontrer ce sermon dans le B. N. fr. 1029 — estime (*l. c.*, p. 121, n° 13) qu'il est peu probable qu'il s'agisse ici d'un sermon de Ciboule, mais n'évoque pas la paternité possible de Gerson. Notre opinion sur l'authenticité de cette œuvre est fondée sur le témoignage exprès du B. N. fr. 1029 (fol. 223v°) et du Chantilly 145 qui ne contient que des œuvres de Gerson.

(2) Cf. J.-B. Monnoyeur, *l. c.*, t. XVIII, 1928, p. [49]-[63].

24841, fol. 71 vº - 77 rº.
25552, fol. 80 rº - 89 rº (Du Pin : S.-Victor 284).
lat. 14974, fol. 357 vº -363 vº.
Cambrai 578, fol. 35 rº - 41 rº.
Namur 79, fol. 130 rº -140 vº.
Tours 385, fol. 150 rº -158 vº.
Troyes 2292, fol. 13 rº - 21 rº.

Memoriam fecit (Saint Sacrement), *Opera*, III, 1283.

B. N. fr. 24841, fol. 46 vº - 54 rº.
lat. 14974, fol. 258 vº -269 rº.

Misereror turbae (Quatrième dimanche de Carême), *Opera*, III, 1089.

B. N. fr. 24840, fol. 162 vº -167 rº (Du Pin : S.-Victor 287).

Miserere nostri Domine (Pour recommander l'Hôtel-Dieu de Paris), *Opera*, IV, 681.

B. N. fr. 24840, fol. 195 vº -199 vº (Du Pin : S.-Victor 287). Ce manuscrit est moins complet que l'édition latine : le dernier mot du feuillet 199 vº correspond au « ... non adimpleverunt » de *Opera*, IV, 684 A. Le copiste a laissé les feuillets 200 rº-208 rº blancs. Wimpheling connaissait donc une autre copie que le B. N. fr. 24840.

Multi in nativitate (Nativité de S. Jean-Baptiste), *Opera*, III, 1596 (en français). Réédité par le P. Monnoyeur[1].

B. N. fr. 24841, fol. 316 rº-318 rº (Du Pin : S.-Victor 138).

Nimis honorati sunt (SS. Pierre et Paul), *Opera*, III, 1404.

B. N. fr. 974, fol. 46 rº B- 57 vº A.
1029, fol. 39 vº B- 48 rº A.
13318, fol. 1 rº - 19 vº.
24839, fol. 160 rº -178 rº.
n. acq. fr. 1975, fol. 109 vº -127 vº.
Bruxelles 11065-75, fol. 74 vº - 82 vº.
Cambrai 578, fol. 9 rº - 23 vº.
Chantilly 140, fol. 108-124.
Tours 386 fol. 1 rº - 22 vº.

Non in solo pane (Premier dimanche de Carême), *Opera*, III, 1062.

B. N. fr. 24840, fol. 244 vº -254 vº.

Obsecro vos (Troisième dimanche après Pâques), *Opera*, III, 1598 (en français). Réédité par le P. Monnoyeur[2].

B. N. fr. 24841, fol. 327 rº -330 rº (Du Pin : S.-Victor 138).

(1) *Cf. ibid.*, p. [63]-[68].
(2) *Cf. ibid.*, p. [147]-[155].

Omne regnum (Troisième dimanche de Carême), *Opera*, III, 1082.

B. N. fr. 13318, fol. 106 v° -116 v°.
24840, fol. 209 r° -221 r° (Du Pin : S.-Victor 287).
24842, fol. 104 r° -107 v° (incomplet).
Chantilly 145, fol. 144 -153.
Tours 386, fol. 175 r° -190 v°.

Pax hominibus (Pour la réunion des Grecs à l'Église romaine), *Opera*, II, 141. Réédité en français par le P. Monnoyeur[1].

B. N. fr. 25552, fol. 48 r° - 62 v° (Du Pin : S.-Victor 284).

Pax vobis (Pâques), *Opera*, III, 1204.

B. N. fr. 13318, fol. 137 r° -151 v°.
24840, fol. 228 v° -244 r° (Du Pin : S.-Victor 287).
Chantilly 145, fol. 170 -183.
Tours 386, fol. 229 v° -243 v°.

Pœnitemini (S. Antoine), *Opera*, III, 1372.

B. N. fr. 974, fol. 127 r°B-136 r°B.
1029, fol. 93 v°B- 99 v°B.
Troyes 2292, fol. 68 r° - 82 v°.

Pœnitemini (Premier dimanche de l'Avent), *Opera*, III, 899.

B. N. fr. 24840, fol. 1 r°-18 v° (Du Pin : S.-Victor 287).
24842, fol. 7 r°-17 v° (Du Pin : S.-Victor 256).

Pœnitemini (Deuxième dimanche de l'Avent), *Opera*, III, 910.

B. N. fr. 24840, fol. 18 v°-32 v° (Du Pin : S.-Victor 287).
24842, fol. 17 v°-23 v° (Du Pin : S.-Victor 256).

Pœnitemini (Troisième dimanche de l'Avent), *Opera*, III, 918.

B. N. fr. 24840, fol. 32 v°-46 r° (Du Pin : S.-Victor 287).
24842, fol. 23 v°-29 v° (Du Pin : S.-Victor 256).

Pœnitemini (Quatrième dimanche de l'Avent), *Opera*, III, 926.

B. N. fr. 24840, fol. 47 r°-57 v° (Du Pin : S.-Victor 287) mais ce sermon n'est pas renfermé dans le S.-Victor 256 malgré l'affirmation opposée de Du Pin.

Pœnitemini (Dimanche dans l'octave de Noël), *Opera*, III, 960, 967[2].

B. N. fr. 24840, fol. 57 v°-73 v° (Du Pin : S.-Victor 287).
24842, fol. 50 v°-54 v° (Du Pin : S.-Victor 256).

(1) Cf. J.-B. Monnoyeur, *Sermon du chancelier Jean Gerson pour le retour des Grecs à l'unité*, dans *Irénikon*, t. VI, 1929, p. 721-766.

(2) Alors que Du Pin place ordinairement la *collatio* immédiatement après le sermon du matin, sous le titre de « Collatio ejusdem diei », ici (*Opera*, III, 967) il considère

Ce manuscrit ne renferme que la *collatio*, mais celle-ci ajoute trois pages et demie (fol. 52 v°, *in fine*, — fol. 54 v°) au texte traduit dans l'édition latine (*Opera*, III, 967-969).

Pœnitemini (Dimanche dans l'octave de l'Épiphanie), *Opera*, III, 994.

B. N. fr. 24840, fol. 74 r°-87 v° (Du Pin : S.-Victor 287).
24842, fol. 29 v°-36 r° (Du Pin : S.-Victor 256).

Pœnitemini (Dimanche après l'octave de l'Épiphanie), *Opera*, III, 1003.

B. N. fr. 24840, fol. 88 r°-107 v° (Du Pin : S.-Victor 287); mais ce sermon n'est pas renfermé dans le Saint-Victor 256 malgré l'affirmation opposée de Du Pin.

Pœnitemini (Septuagésime), *Opera*, III, 1031.

B. N. fr. 24840, fol. 108 r°-125 v° (Du Pin : S.-Victor 287; erreur typographique : 187).
24842, fol. 36 v°- 44 v° (Du Pin : S.-Victor 256).

Pœnitemini (Sexagésime), *Opera*, III, 1044.

B. N. fr. 24839, fol. 252 r°-258 r° (ce sermon ne se trouve ni dans le S.-Victor 256, ni 287 comme l'affirme Du Pin).

Pœnitemini (Quinquagésime), *Opera*, III, 1048.

B. N. fr. 24839, fol. 258 r°-264 r°.
24842, fol. 44 v°- 50 v° (Du Pin : S.-Victor 256; mais ce sermon n'est pas renfermé dans le S.-Victor 287 malgré l'affirmation opposée de Du Pin).

Pœnitemini (Premier dimanche de Carême), *Opera*, III, 1055.

B. N. fr. 24840, fol. 126 r°-137 v° (Du Pin : S.-Victor 287).
24842, fol. 54 v°- 60 v° (Du Pin : S.-Victor 256).

Pœnitemini (Deuxième dimanche de Carême), *Opera*, III, 1070.

B. N. fr. 24840, fol. 138 v°-149 r° (Du Pin : S.-Victor 287).
24842, fol. 60 v°- 65 v° (Du Pin : S.-Victor 256).

Pœnitemini (Troixième dimanche de Carême)[1], inédit.

B. N. fr. 24840, fol. 149 r°-151 v°.

nettement par son titre le texte reproduit dans les manuscrits 24840 (fol. 69v°-73r°) et 24842 (fol. 50v°-54v°) comme un autre sermon. Probablement a-t-il subi l'influence de la table du manuscrit B. N. fr. 24840 qui dit : « Alius (sermo) de eodem eadem die ». En réalité le début du texte prouve nettement qu'il ne s'agit ici que de la suite du sermon du matin.

(1) Ce sermon, qui ne se trouve pas dans l'édition Du Pin, semble incomplet ; aussi Bourret (*o. c.*, p. 71) le considère-t-il comme la continuation du sermon précédent (deuxième dimanche de Carême) ; la table du manuscrit dit en effet : « Alius (sermo) de chananea eadem dominica secunda ». Nous croyons que le titre du sermon est plus

Puer natus est (Noël), *Opera*, III, 938.

B. N. fr.	936,	fol. 43 v° - 66 v°.
	974,	fol. 68 v° A - 80 v° A.
	1029,	fol. 55 v° B - 63 r° A (Du Pin : Colbert 2320).
	13318,	fol. 54 v° - 73 v°.
	24841,	fol. 77 r° - 88 r° (Du Pin : S.-Victor 138).
lat.	14974,	fol. 363 v° -375 v° (Du Pin : S.-Victor 774).
Chantilly	145,	fol. 90 -101.
Tours	386,	fol. 75 r° -106 r°.

Quaerite Dominum (Mercredi des Cendres[1]), *Opera*, III, 1076.

B. N. fr.	13318,	fol. 85 v° - 84 *bis* v°.
	24840,	fol. 255 r°-266 r° (Du Pin : S.-Victor 287).
	24842,	fol. 86 r° - 91 v° (Du Pin : S.-Victor 256).
Chantilly	145,	fol. 119 -126.
Tours	386,	fol. 126 r°-140 v°.

Quomodo stabit (Contre la bulle accordée aux ordres mendiants), *Opera*, II, 431.

B. N. fr.	25552,	fol. 143 r°-151 v° (Du Pin : S.-Victor 284).

Regnum coelorum (Toussaint), *Opera*, III, 1541.

B. N. fr.	974,	fol. 100 v° B-109 r° B.
	1029,	fol. 76 r° B - 82 r° A.
	13318,	fol. 152 r° -165 v°.
	24839,	fol. 1 r° - 10 v°.
Cambrai	578,	fol. 48 v° - 57 v°.
Tours	386,	fol. 243 v° -264 r°.
Troyes	2292,	fol. 33 v° - 48 r°.

Rex in sempiternum vive (Discours politique), *Opera*, IV, 657.

B. N. fr.	24841,	fol. 150 v°-177 v° (Du Pin : S.-Victor 138).

exact : « Penitemini. Dominica tercia quadragesime contra superbiam » (fol. 149r°). Certes ce sermon combat également l'orgueil comme celui du deuxième dimanche, mais c'est là un vice que Gerson flétrit aussi dans le sermon pour le premier dimanche de Carême. Le chancelier utilise d'ailleurs, dans son développement, l'épisode de la Chananéenne (*Luc*, XI. 27-28) qui est récité en la fin de l'évangile pour le troisième dimanche de Carême.

(1) Cette localisation dans l'année liturgique ne se trouve pas dans l'édition Du Pin, mais nous a été inspirée par le titre du B. N. fr. 13318 qui dit au fol. 85v° : « Autre sermon qui se puet appliquer au jour des cendres ». La lecture du texte confirme tout au moins que ce sermon fut prononcé durant le Carême : « Et video vos oro (...) quod in hoc sancto tempore Quadragesimi (quod quidem tempus principaliter ad hoc est ordinatum) eum quaeratis in locis et modo quem expressi » (*Opera*, III, 1082 B).

Sancta et salubris (Commémoraison des défunts), *Opera*, III. 1551.

B. N. fr.	25552,	fol. 16 r°- 25 v°.
Douai	516,	fol. 106 sv.
Tours	379,	fol. 192 v° sv.

Si terrena dixi (Sainte Trinité), *Opera*, III, 1278.

B. N. fr.	13318,	fol. 129 v°-137 r°.
	24840,	fol. 220 r°-228 r°.
Chantilly	145,	fol. 163 -170.
Tours	386,	fol. 210 r°-220 v°.

Suscepimus Deus (Purification de la Vierge), *Opera*, III, 1014. Réédité en français par Bourret d'après le manuscrit de Tours[1].

B. N. fr.	974,	fol. 109 r°B-114 v°B.
	1029,	fol. 82 r°A- 85 v°A.
	13318,	fol. 84 *bis* v°-93 r°A.
	19390,	fol. 57 r°- 65 r°.
	24839,	fol. 10 v°-20 r°.
	24842,	fol. 91 v°- 97 v°.
Mazarine	940,	fol. 80 sv.
Chantilly	145,	fol. 126 -134.
Tours	386,	fol. 140 v°-154 r°.

Tota pulchra es (Conception de la Vierge), *Opera*, III, 1317.

B. N. fr.	974,	fol. 27 v°B- 40 v°B.
	1029,	fol. 24 v°- 35 r°B.
	13318,	fol. 31 v° - 54 r°.
	19390,	fol. 3 r° - 23 r°.
	24839,	fol. 105 v° -131 v°.
n. acq. fr.	1975,	fol. 77 v° - 96 r°.
Bruxelles	11065-73,	fol. 63 r° - 74 r°.
Chantilly	145,	fol. 70 - 90.
Tours	386,	fol. 41 r° - 75 r°.

Tu discipulus eius (Mercredi de la quatrième semaine de Carême), *Opera*, III, 1093.

B. N. fr.	13318,	fol. 116-v°-129 v°.
	24839,	fol. 41 r°- 52 r° (Du Pin : S.-Victor 286).
Chantilly	145,	fol. 153 -163.
Tours	386,	fol. 190 v°-210 r°.

Vade in pace (Sur l'union de l'Église), *Opera*, IV, 565 (en français).

B. N. fr.	24841,	fol. 318 v°-326 v° (Du Pin : S.-Victor 138).

(1) Cf. Bourret, *o. c.*, p. 165 sv.

Venial pax (Discours politique), ***Opera***, IV, 625.

B. N. lat.	14582,	fol. 36 r°A-45 v°B (Du Pin : S.-Victor 848 ?)[1].

Videmus nunc (Sainte Trinité), ***Opera***, III, 1268.

B. N. fr.	13318,	fol. 165 r°-179 v°.
	24839,	fol. 265 v°-280 v°.
n. acq. fr.	1975,	fol. 97 r°-108 v°.
Bruxelles	11065-73,	fol. 43 r°- 50 r°.
Cambrai	578,	fol. 71 v°- 81 v°.
Chantilly	140,	fol. 97 -108.

Vivat Rex (Discours politique), *Opera*, IV, 583. La dernière édition est celle de A. M. H. Boulard[2].

B. N. fr.	926,	fol. 279-316.
	936,	fol. 106 v° -168 v°.
	974,	fol. 150 v°B-177 v°B (Du Pin : Colbert 2320).
	1029,	fol. 120 r°B-140 r°B (Du Pin : Colbert 1356).
	25552,	fol. 94 r° -120 v° (Du Pin : S.-Victor 284).
lat.	14582,	fol. 55 r°A- 85 v°B (Du Pin : S.-Victor 848 ? : voir *infra*, p. 252, note 2).
Arsenal	2450,	fol. 1-52.

IV. — Énumération et description des manuscrits.

La première liste scientifiquement établie des manuscrits des sermons de Gerson a été faite par Bourret qui déplorait de ne pas avoir découvert

(1) Le P. Monnoyeur déplorait (*Sermon, l. c.*, p. 723, note 2) que la version française de ce discours fût perdue par suite de la destruction, par l'incendie (sans preuves, ni indication de date), du manuscrit Saint-Victor 848. En réalité, il en subsiste heureusement une autre copie, celle du manuscrit B. N. latin 14582, qui avait échappé aux recherches du Père bénédictin (sur la similitude entre ce Saint-Victor 848 et le B. N. lat. 14582, cf. *infra*, p. 252, note 2). Dans la même note, le P. Monnoyeur signalait qu'une traduction flamande du *Venial Pax* reposait à l'abbaye de Lophem-lez-Bruges. Dom Francis de Meeûs, bibliothécaire de cette abbaye, ne la connaît pas, et ne l'a retrouvée ni à la Bibliothèque communale, ni à celle du Séminaire de Bruges (Lettre du 18 décembre 1943). Nous avons, pour notre part, consulté en vain les deux catalogues de M. De Poorter, *Catalogue des manuscrits de prédication médiévale de la Bibliothèque de Bruges*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXIV, 1928, p. 62-124, et *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque publique de la ville de Bruges*, Paris, Les Belles-Lettres, Gembloux, Duculot, 1934, in-8°, Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de Belgique, t. II.

(2) Paris, Debeausseaux, 1824, in-8°, VI et 52 p. Citons quelques éditions *isolées* antérieures à celle de Du Pin : par V. Sertenas, Paris, 1561, in-8°, 48 ff., par J. Dallier, Paris, 1561, in-8°, 48 ff., par G. Corrozet, Paris, 1561, in-8°, 48 ff., pour la veuve N. Roffet, Paris, 1588, in-8°, 162 p.

les Saint-Victor 138, 286 et 848 de Du Pin[1]. Gröber[2] a ajouté à ce premier inventaire (qui s'en tient aux anciennes cotes, ce qui complique parfois la vérification) les B. N. fr. 2457, 13318, 24841 (c'est-à-dire le Saint-Victor 138, non découvert par Bourret), 24842 (c'est-à dire le Saint-Victor 256, inconnu de Bourret), Troyes 2292. Douai, catalogue p. 641[3]. M. Connolly ajoute, à tort, à cette liste le B. N. fr. 13319[4]. M. Lieberman a établi récemment une table de concordances entre les indications de manuscrits de Du Pin et les cotes actuelles, et permet ainsi de découvrir que du manuscrit 848 de Du Pin — qui aurait péri dans un incendie[5] — on possède une copie très parente[6], le B. N. lat. 14582 ; mais le philologue américain s'en tient uniquement aux manuscrits signalés par Du Pin qui, nous l'avons vu, omet très souvent de renvoyer à des *codices* : la liste des manuscrits gersoniens établie par M. Lieberman est donc volontairement très restreinte[7]. La plus récente nomenclature est celle de M. Hofer[8] qui se contente de reproduire l'énumération de Gröber en ajoutant le B. N. n. acq. fr. 10059 qui ne contient

(1) Cf. Bourret, *o. c.*, p. 56.

(2) Cf. G. Gröber, *Grundriss der romanischen Philologie*, II. Band, I. Abteilung, Strassburg, J. Trübner, 1902, in-8°, p. 1164, note 6.

(3) Nous avons consulté en vain le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*. Paris, Imprimerie impériale, t. VI : *Douai*, 1878, in-4°, ainsi que l'ancien catalogue de H. R. Duthillœul, *Douai*, 1846, in-8° : nous n'y avons pas découvert un manuscrit à la page ou sous le numéro 641, mais le numéro 516 renferme des écrits et sermons de Gerson. Mme Duhamel, bibliothécaire de la Bibliothèque municipale de Douai, n'en connaît elle-même pas d'autre que le 516 (Lettre du 5 décembre 1942).

(4) Cf. J. L. Connolly, *John Gerson reformer and mystic*, Louvain, Librairie universitaire, 1928, in-8°, p. 113, note 4, Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie, 2e série, n° 12. M. Connolly a sans doute vu que le catalogue de H. Omont (*Catalogue général des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, Ancien supplément français*, Paris, Leroux, t. III, 1896, p. 34) signalait immédiatement après le 13318 un autre recueil de sermons (le 13319) anonymes ou de Jacques Merlin ; il aura remarqué que le premier des anonymes portait le même titre qu'un sermon de Gerson : « Sermon du benoist sainct Michel et de tous les benoistz sainctz anges ». Toutefois l'*incipit* est différent *(Angeli eorum in celo semper...)* de celui de Gerson *(Factum est praelium...)*. Ce sermon *Angeli* ne s'étend d'ailleurs pas sur les 47 premiers feuillets, comme le dit le catalogue, mais sur 8 feuillets seulement. La comparaison du texte de Gerson et de ce sermon anonyme prouve que ce sont deux œuvres distinctes.

(5) Cf. *supra*, p. 243, note 1.

(6) Cf. *infra*, p. 252, note 2.

(7) Rectifions une erreur qui s'est glissée dans le relevé de M. Lieberman : au lieu de B. N. fr. 25448 (*l. c.*, p. 432) il faut lire 25548 ; la cote du fonds Saint-Victor (589) permet d'apporter cette rectification.

(8) Cf. G. Gröber, *Grundriss der romanischen Philologie*, neue Folge, *Geschichte der mittelfranzösischen Literatur*, 2. Auflage, bearbeitet von St. Hofer, Berlin-Leipzig, De Gruyter, 1933-1937, in-8°, t. I, p. 272.

pas de sermon français. Notre enquête personnelle nous a permis d'ajouter à la liste des manuscrits des œuvres oratoires françaises de Gerson quinze nouveaux *codices* : ce sont, outre les quatre manuscrits de Bruxelles et les deux de Valenciennes signalés plus haut à propos du *Ad Deum vadit*, les B. N. fr. 19390[1], B. N. n. acq. fr. 1975, Arsenal 2109 et 2450, Mazarine 940, Cambrai 578, les Chantilly 140 et 145 et Namur 79. Il est probable que l'inventaire détaillé des innombrables manuscrits des œuvres latines de Gerson, disséminés dans les bibliothèques européennes, pourrait révéler quelque sermon français de-ci de-là dans un manuscrit latin. On songe à Paris et en Allemagne à opérer ce vaste dépouillement préliminaire à une réédition complète de toutes les œuvres du chancelier. Le nombre de manuscrits connus actuellement fournit néanmoins une base scientifiquement sûre, sinon exhaustive, pour l'édition des sermons français du chancelier ; aux chercheurs futurs de publier les *addenda* critiques qui s'imposeraient éventuellement.

Nous faisons précéder chacun des manuscrits décrits ci-dessous, du sigle qui remplacera la cote dans l'apparat critique de nos éditions ; nous réservons le sigle *Z* pour l'édition Du Pin[2]. Les manuscrits sont énumérés dans l'ordre alphabétique des villes, sauf pour Paris qui occupe la première place ; pour les bibliothèques parisiennes mêmes, la B. N. est classée en tête.

(**A**) B. N. fr. 926 (anc. 7275). Vélin, miniatures, lettres ornées. Il ne renferme qu'un seul discours de Gerson, le *Vivat rex*, à côté d'écrits de Frère Bonne-Aventure et de Jehan de Souhaube. « Ce recueil est fort remarquable tant sous le rapport de l'exécution qu'au point de vue de l'ancienneté. Il a appartenu à Jehanne de Bourbon, dont la signature se lit en gros caractères sur la dernière feuille ; et l'on voit par une note qui se trouve au bas de la première page, qu'il avait été composé antérieurement pour la princesse Marie, fille de Jean, duc de Berri. Ce fut frère Simon de Courcy, confesseur de cette princesse, qui le fit *escripre par grant diligence*. Par ses soins il fut terminé le jour de la Pentecôte de l'an 1406 c'est-à-dire quelques mois après que la proposition *Vivat*

(1) C'est à Mlle Droz que nous devons la connaissance de ce manuscrit. Qu'elle veuille bien trouver ici l'expression de notre gratitude.

(2) Notre description des manuscrits étant beaucoup plus complète que celle, parfois très laconique, contenue dans les catalogues français, nous estimons inutile, dans ce cas, d'y renvoyer. Le lecteur peut d'ailleurs très facilement retrouver, s'il le désire, dans les catalogues des bibliothèques de Paris et des départements, les manuscrits que nous énumérons. Nous ne renvoyons qu'aux catalogues suffisamment détaillés, à ceux des dépôts que nous n'avons pu visiter, ou à ceux qui énumèrent plus en détail les œuvres autres que les sermons français de Gerson contenues dans les manuscrits.

rex, qui avait eu lieu l'*an mil quatre cens et cinq, le sabmedi VII*^e^ *jour du moys de novembre*, eût été prononcée »[1].

(B) B. N. fr. 936 (anc. 7282)[2]. Vélin, protégé au début et à la fin par 3 feuillets de papier Arches filigrané M. B. Reliure en basane brune avec dos moderne, plats anciens avec traces de fermoir et de clous, réparation moderne. 155 × 205 mm. 169 feuillets ; les fol. 81-88 ont été placés à la fin par une erreur de reliure. Ce manuscrit contient à la suite du *Qui manducat* de Ciboule (voir *supra*, p. 229, note 2, trois sermons de Gerson (*Puer*, *Gloria* et *Adorabunt*) et la proposition *Vivat rex*. « Ce dernier discours est intitulé de manière à nous faire connaître l'âge approximatif de ce manuscrit. « C'ensuit, dit le copiste, une proposition faite et prononcée à Paris, par feu maistre Jehan Gerson, docteur en theologie et chancelier de Nostre Dame de Paris et la prescha au Louvre, present Charles VIe et le roy qui est a présent, son fils, etc. ». Ces mots, *et le roy qui est a present, son fils*, désignent clairement que c'est sous le règne de Charles VII que l'on transcrivait les pièces que renferme ce volume[3] ». Nous remarquerons néanmoins qu'au fol. 1r° est inscrit en chiffres romains le millésime 1463, qui est postérieur de deux ans à la mort de Charles VII (1461).

(C) B. N. fr. 970 (anc. 7297)[4]. XVe siècle. Vélin, lettres ornées. Reliure en maroquin rouge aux armes de Louis XV. 220 × 300 mm. 197 feuillets. Après l'histoire de la Passion, ce manuscrit renferme, à partir du feuillet 174r°, trois sermons de Gerson : *Beati*, *Memento* et *Dedit*.

(D) B. N. fr. 974 (anc. $\frac{7298}{3}$; Colbert 2320). XVe siècle[5]. Papier. Demi-reliure à dos de maroquin rouge avec le chiffre de Louis-Philippe. 215 × 300 mm. 195 feuillets à deux colonnes. Au haut du fol. 1r°, une inscription très effacée où nous croyons lire : « Iste liber pertinet chartusiensibus † ». A appartenu ensuite à Jacques-Auguste de Thou qui y a apposé sa signature sur le premier et l'avant-dernier feuillet. L'examen du manuscrit suivant (B. N. fr. 1029) prouve que c'est cet illustre historien qui a numéroté les vingt textes de ce manuscrit ; il commet d'ailleurs deux erreurs : il saute de 4 à 6 (au fol. 40v°B) et de 14 à 16 (au fol. 115r°A) ; il n'y a donc pas vingt-deux œuvres comme l'écrit de Thou. Ce sont dix-huit sermons : *Accipietis*, *Mansionem*, *Spiritu*

(1) BOURRET, *o. c.*, p. 60.

(2) Bonne description dans P. PARIS, *Les manuscrits français de la Bibliothèque du roi*, Paris, Techner, 1848, in-8°, t. VII, p. 288-290.

(3) BOURRET, *o. c.*, p. 60.

(4) Bonne description dans P. PARIS, *o. c.*, p. 365-366.

(5) Non XVIe siècle comme l'écrit PARIS, *o. c.*, p. 367 (la description s'étend jusqu'à la page 371).

ambulate (voir *supra*, p. 232), *Tota*, *Ave Maria*, *Nimis*, *Factum*, *Puer*, *Gloria*, *Memento*, *Becti*, *Regnum*, *Suscepimus*, *Adorabunt*, *Pœnitemini* (Saint Antoine), *Dedit*, *Certamen* et *Vivat Rex* et sa *Collatio* ; le « dialogue entre le cueur mondain et le cueur seulet » (fol. 179v°B-195r°A) clôture ce recueil.

(E) B. N. fr. 1029 (anc. $\frac{7326}{3}$; Colbert 1356). XVe siècle. Papier. Demi-reliure à dos de maroquin rouge ; la couverture porte sur les plats les armes royales ; sur le dos le titre fautif : « Reloge de sapience ». 200 × 290 mm. 223 feuillets à 2 colonnes. Sur le fol. 1r° : « Iste liber pertinet chartusiensibus prope Parisiis ». Il s'agit probablement comme pour le manuscrit précèdent du monastère installé dès 1258 au château de Vauvert dans la banlieue de Paris : « pendant longtemps, l'amour des livres les (Chartreux) fit seul déroger parfois au vœu de pauvreté qu'ils s'étaient imposé »[1]. Soulignons que les *ex libris* de nos deux manuscrits sont d'autant plus précieux que « les inscriptions manuscrites sont même très rares sur les livres qui proviennent de cette collection (des Chartreux) » et qu'on n'en connaît aucune estampille[2]. Ce manuscrit a aussi appartenu à Jacques-Auguste de Thou qui y a apposé sa signature sur le verso du feuillet 223. Ce volume reprend dans le même ordre toutes les œuvres contenues dans le manuscrit précédent ; les mêmes erreurs de numérotation y apparaissent, sauf que le premier « saut » se fait entre les sermons 6 et 8 (au fol. 48 r°A). Puis le manuscrit ajoute (à partir du fol. 153) aux vingt œuvres du B. N. fr. 974, dix autres œuvres numérotées à nouveau de 1 à 10 : ces sermons de Ciboule, de Gerson ou anonymes ont été détaillées *supra*, p. 233.

Bourret remarquait : « Une main assez ancienne, mais postérieure à celle qui a copié ces sermons, écrit sur la première page de chacun l'indication du jour auquel il a été prêché, et la mention qu'il a été traduit en latin par un Allemand »[3]. Nous croyons pouvoir préciser, d'après l'examen de l'écriture, que c'est de Thou (1553-1617) qui a écrit ces observations, et que l'édition latine à laquelle il renvoie est celle de 1606 (t. IV) : les indications de pages correspondent en effet parfaitement. Dans la table (fol. 223v°) l'historien reprend tous ces renvois à l'édition, et à côté du *Spiritu ambulate* il écrit *non inveni*. C'est la même main de de Thou qui a numéroté simplement les sermons du B. N. fr. 974.

(1) A. Franklin, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, Paris, Imprimerie impériale, 1870, in-4°, t. I, p. 323-324.

(2) *Ibid.*, p. 327. L'*ex libris* très effacé du B. N. fr. 974 permet donc d'ajouter un cinquième volume des Chartreux aux quatre que Delisle avait retrouvés dans les anciens fonds de la B. N. : cf. L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Imprimerie nationale, t. II, 1874, in-4°, p. 252.

(3) Bourret, *o. c.*, p. 56, note 1.

Les deux manuscrits B. N. fr. 974 et 1029 présentent une ressemblance frappante dans l'écriture et la mise en page. Ils sont certainement de la même école, peut-être de la même main quoique le copiste du B. N. fr. 1029 ait l'écriture un peu plus fine. Tous deux présentent la signature verticale, mais le filigrane du papier est différent. Un examen attentif des sermons contenus à la fois dans ces deux manuscrits prouve que le B. N. fr. 974 ont été copiés d'après le même texte, mais non l'un sur l'autre. Toutefois le B. N. fr. 974 a été, après cette copie, corrigé, peut-être par le même copiste du texte, et de ces très heureuses corrections le B. N. fr. 1029 ne porte pas de trace. C'est pourquoi, lorsque nous éditerons le *Accipietis*, uniquement contenu dans ces deux manuscrits, nous choisirons comme texte de base le B. N. fr. 974.

Est-ce à dire que nous considérons comme Bourret que « ce fut là une des copies les plus authentiques des sermons de Gerson » ? Le critique en donnait les motifs suivants : « Le chancelier avait été très attaché pendant sa vie aux Chartreux ; il écrivit plusieurs ouvrages sur leur recommandation, il leur adressa plusieurs lettres, et c'est à eux qu'en mourant il confia le soin de prier pour le repos de son âme. Il ne serait donc pas étonnant, qu'après avoir recueilli les œuvres d'un homme qu'ils vénéraient, ces moines en eussent fait de bonne heure des transcriptions qui depuis sont passées en des mains étrangères »[1]. Mais lorsque Bourret lui-même édite le *Suscepimus Deus*, il préfère aux manuscrits des Chartreux celui de la Bibliothèque de Tours qui lui paraît « plus ancien et meilleur »[2]. Quant à nous, nous refusons catégoriquement de considérer les B. N. fr. 974 et 1029 comme des copies les plus authentiques, et les conclusions des stemmas corroboreront ce jugement *a priori*. Ces manuscrits apparaissent comme les plus élégantes mais aussi comme les plus arrangées des copies. Eux-mêmes ou celui qu'ils copiaient traduisent beaucoup de citations latines, suppriment les notes latines qui condensent un développement (fait fréquent dans le *Puer*), ou traduisent ces résumés (*Tota*). Lorsque cette version se trouve devant des fragments de *collatio*, comme pour le *Tota*, elle se contente d'en retirer quelques belles phrases qu'elle insère dans le prothème, primitivement un peu court, du sermon principal. Même transformation élégante de la fin du *Puer* ; ici nous pouvons préciser que cette version a peut-être suivi les suggestions du copiste du B. N. fr. 24841 (au fol. 87v°) soucieux de présenter un texte harmonieux, mais qui se contente de *proposer* cet arrangement. La langue des manuscrits des Chartreux nous apparaît aussi plus récente que celle des autres sermons.

(1) *Ibid.*, p. 59.
(2) *Ibid.*, p. 165.

(F) B. N. fr. 1920 (ancien 7891³ ; Baluze 889). XVIᵉ siècle. Papier. Reliure en basane marbrée avec filets d'or ; dos maroquiné rouge avec le chiffre de Napoléon Iᵉʳ. 105 × 160 mm. 133 feuillets. Ce manuscrit s'ouvre par le *Amicus meus* attribué à Gerson (voir *supra*, p. 230) et le *Beati* ; suivent des sermons d'autres auteurs ou anonymes.

(G) B. N. fr. 2457 (ancien 8189). XVIᵉ siècle. Papier. Reliure en veau à filets d'or. 110 × 150 mm. 303 feuillets. Sur le dernier feuillet de garde collé sur le plat on lit, tracée de la même écriture que celle du manuscrit, la dédicace suivante : « Pour seur Marie Coippel. Ma fille ne oubliez vostre tante en vos prieres ». Ce recueil de légendes pieuses, de prières et de sermons ne contient qu'un sermon de Gerson : le *Beati*.

(H) B. N. fr. 13318. XVᵉ siècle. Parchemin. Reliure en veau brun. 185 × 140 mm. 180 feuillets ; il y a deux séries de fol. 80-89 ; nous avons affecté plus haut la seconde série de ces feuillets de l'exposant « bis ». Ce très beau manuscrit porte au fol. 1 la mention : « Ex bibliotheca Fuliensium Parisiensium ». Les Feuillants fondés en 1577 par Jean de la Barrière, s'installèrent le 9 juillet 1587 dans un couvent situé à Paris rue Saint-Honoré, à la hauteur de la place Vendôme actuelle. « Les constitutions de cet ordre se préoccupaient assez peu d'inspirer aux religieux l'amour et le respect des livres (...) La maison de Paris eut cependant de bonne heure une petite bibliothèque »[1]. Probablement ce manuscrit en parchemin, si soigné, fut-il écrit primitivement pour quelque personnage de l'aristocratie. Il renferme uniquement des sermons : *Nimis*, *Beati*, *Tota*, *Puer*, *Gloria*, *Quaerite*, *Suscepimus*, *Certamen*, *Omne regnum*, *Tu discipulus Si terrena*, *Pax vobis*, *Regnum* et *Videmus*.

(I) B. N. fr. 19390. XVIᵉ siècle. Papier. Reliure en parchemin gaufré. 142 × 92 mm. 313 feuillets. Les feuillets 1 r° et v° et 2 r° sont constitués par une lettre d'envoi de ce volume, comme étrennes, par les sœurs de Sainte Fare et E. de Saint Charles au R. P. Duruple, prieur du royal monastère de Saint Germain des Prez (s. l. s. d.). Sur le v° du feuillet 2 se lit : « Nous soubz signez, docteur en sainte theologie, certifions voir veu et examiné ce present livre qui par sa rareté est inominable et n'avons riens troué aucune chose contraire a la recreation c'est pourquoy nous l'avons iugé digne d'estre mis en lumiere. En foy de quoy nous avons fait expedier la presente. A Canada fait ce 10 janvier 1633. De Moucy, docteur en Canada ». Le fol. 3 porte l'inscription « S. Germani a pratis n. 2460 ». Ce manuscrit contient d'abord une série de sermons consacrés à toutes les fêtes de la Vierge, et disposés

(1) FRANKLIN, *o. c.*, t. II, p. 281.

selon l'ordre chronologique de sa vie ; aucun ne mentionne un nom d'auteur, mais la lecture du texte nous a permis d'y découvrir le *Tota* et le *Suscepimus*. Un sermon sur l'Annonciation s'y trouve aussi, fait sur le même thème que l'*Ave Maria* de Gerson, mais n'en est pas une copie. Suivent différents autres traités pieux ou sermons dont le *Ad Deum vadit*.

(J) B. N. fr. 24839 (Claude de Grandrue : NN 8 ; Charles Le Tonnelier : E b 9 ; Du Pin : 286 ; Mazarine : 733 ; Saint-Victor : 517). xve siècle. Papier encarté de parchemin. Reliure en peau blanche sur ais. 210 × 145 mm. 296 feuillets. Au bas du fol. 1 r° : « Hic liber est Sancti Victoris Parisiensis. Inveniens quis et reddat amore Dei » ; et au verso du même feuillet l'*ex libris* de Saint-Victor : un blason aux armes de Saint-Victor précédé de « Jhesus Maria » et suivi de « S. Victor. S. Augustinus ». Au verso du dernier feuillet non numéroté apparaissent plusieurs noms quasi indéchiffrables mais qui sont tracés par une main postérieure à celle du texte suivant inscrit plus bas : « Hunc librum acquisivit monasterio Sancti Victoris Parisiis frater Johannes Lamasse dum esset prior eiusdem ecclesie ». Ce Jean Lamasse fut élu abbé en 1448[1], « ce qui nous reporte à l'époque même de Gerson, pour peu que l'on tienne compte du temps que ce manuscrit a pu rester entre les mains de son premier possesseur »[2]. Il est utile pour l'étude de la graphie et de la morphologie du manuscrit de distinguer soigneusement les écritures : copiste I du fol. 1-20, II du fol. 21-36, III de 37-65, IV de 66-71, V de 73-158, VI de 160-178, VII de 180-251, VIII de 252-290r° (peut-être les VII et VIII sont-ils le même copiste), IX de 290v°-294. Ce manuscrit contient aussi d'autres œuvres que des sermons ; celles-ci sont les suivantes : *Regnum*, *Suscepimus*, *Tu discipulus*, *Certamen*, *Mansionem*, *Gloria*, *Tota*, *Beati*, *Nimis*, *Pœnitemini* (Sexagésime et Quinquagésime) et *Videmus*.

(K) B. N. fr. 24840 (Claude de Grandrue : NN 15 ; Du Pin 287 ; Mazarine : 734 ; Saint-Victor : 518). xve siècle. Papier encarté de parchemin. Reliure en veau. 215 × 143 mm. 270 feuillets. Le fol. 1 r° et v° porte les mêmes inscriptions et *ex libris* que le B. N. fr. 24839. Au verso du dernier feuillet, même inscription qu'au dernier feuillet du manuscrit précédent ; le nom du chancelier s'y trouve répété plusieurs fois ainsi que des noms difficilement déchiffrables. Tous les sermons sont de la même écriture sauf le dernier ; on y lit presque toute la série *Pœnite-*

(1) Cf. *Gallia Christiana*, opera et studio Monachorum Congregationis S. Mauri ordinis S. Benedicti, t. VII : *In quo de Archiepiscopatu Parisiensi*, Parisiis, ex typographia regia, 1744, in-fol., col. 685E.

(2) Bourret, *o. c.*, p. 50.

mini (1er, 2e, 3e, 4e dimanches de l'Avent, dimanche dans l'octave de Noël, dimanche dans l'octave de l'Épiphanie et après cette octave, le dimanche de la Septuagésime, les premier, deuxième et troisième dimanches de carême) *Hoc sentite*, *Misereror*, *Ecce Rex*, *Adorabunt*, le discours *Miserere nostri*, les sermonts *Omne regnum*, *Si terrena*, *Pax vobis*, *Non in solo pane* et *Quaerite*.

(**L**) B. N. fr. 24841 (Claude de Grandrue NN 17 ; Charles Le Tonnelier : E b 16 ; Du Pin : 138 ; Mazarine : 684 ; Saint-Victor : 482). xve siècle. Papier encarté de parchemin. Reliure en peau blanche sur ais. 210 × 140 mm. 360 feuillets. Au r° du 1er feuillet l'*ex libris* de Saint-Victor comme pour les manuscrits précédents, mais non la mention de l'acquisition par Lamasse, ni la demande de rapporter le livre en cas de perte. Les feuillets de garde sont formés par un acte de la prévôté de Paris, daté de 1425. Les sermons, seuls textes intéressants en l'occurrence, sont écrits de plusieurs mains : I du fol. 1-91v° II de 91-110r°, III de 150v° à la fin du manuscrit, quoiqu'une évolution très curieuse de l'écriture se fasse remarquer au feuillet 157r°. Ces sermons sont : *Ad Deum vadit*, *Memoriam*, *Factum*, *Ave Maria*, *Memento*, *Puer*, *Heu me mulier* (voir *supra*, p. 230), les discours *Rex in sempiternum*, *Estote misericordes*, le sermon *Multi in nativitate*, le discours *Vade in pace*, les sermons *Obsecro* et *In nomine Patris* et le discours *Diligite justitiam*.

(**M**) B. N. fr. 24842 (Mazarine : 696 , Saint-Victor : 490 ; M. Lieberman voit avec raison dans ce manuscrit le 256 de Du Pin, mais ce nombre n'y figure pas). xve siècle. Papier. Demi-reliure. 215 × 136 mm. 109 feuillets. Sur le r° du premier feuillet non numéroté : « Iste liber est Sancti Victoris Parisiensis. Quicumque eum furatus fuerit vel celaverit vel titulum istum deleverit anathema sit. Amen ». Sur le r° du deuxième feuillet non numéroté, nouvelle anathème : « Iste liber est Sancti Victoris. Si quis eum furatus fuerit, anathema sit. R. Guillelmus ». Plusieurs scribes ont copié ce recueil qui contient aussi des sermons latins, des axiomes, etc... : ces œuvres autres que les sermons français partagent ceux-ci en deux groupes écrits par deux copistes peut-être différents : I du fol. 1-65v°, II du fol. 86 r°-107 v°. Ce sont : *Hoc sentite*, la série *Pœnitemini* (1er 2e et 3e dimanches de l'Avent, la *Collatio* pour le dimanche dans l'octave de Noël, le dimanche dans l'octave de l'Épiphanie, ceux de la Septuagésime et de la Quinquagésime, les premier et deuxième dimanches de carême). La seconde série des sermons français présente les *Quaerite*, *Suscepimus*, *Certamen* et *Omne regnum* dans le même ordre que les fol. 85r° à 116v° du B. N. fr. 13318.

(**N**) B. N. fr. 25552 (Charles Le Tonnelier : E f 33 ; Du Pin : 284 ; Mazarine : 731). xve siècle. Papier encarté de parchemin. Reliure en

parchemin vert aux armes de Saint-Victor. 215 × 145 mm. 318 feuillets. Au r° du fol. 1 l'*ex libris* de Saint-Victor. Dix copistes différents semblent avoir écrit ce recueil dont nous énumérons seulement les sermons français qui y sont contenus : *Sancta et Salubris* (copiste I), le discours *Diligite* (II), le *Pax hominibus*, le *Dedit* et le *Memento* écrits tous trois par le copiste III, le *Vivat rex* (copiste IV pour le feuillet 94r° et v°, V pour le reste), le *Quomodo* (VI).

(O) B. N. n. acq. fr. 1975[1]. xve siècle. Papier. Demi-reliure. 208 × 145 mm. 127 feuillets dont le dernier porte différentes inscriptions mais pas de signature. Nous lisons dans ce manuscrit, outre trois traités de Gerson, trois sermons : *Tota*, *Videmus* et *Nimis*.

(P) B. N. lat. 14582 (Claude de Grandrue : NN 16 ; Charles Le Tonnelier : E b 15 ; Du Pin : 650 et 848 ?[2] ; Mazarine : 953 ; Saint-Victor : 676). xve siècle. Papier. Reliure en basane blanche sur ais. 210 × 290 mm. 335 feuillets, 2 colonnes. *Ex libris* de Saint-Victor. Le *Veniat pax* et le *Vivat rex* sont les seuls textes français contenus dans ce manuscrit.

(Q) B. N. lat. 14974 (Claude de Grandrue : SS 27 ; Charles Le Tonnelier : E c 27 ; Du Pin : 774[3] ; Mazarine : 1249 ; Saint-Victor : 556). xve siècle. Papier. Reliure en basane blanche sur ais. 215 × 145 mm. 375 feuillets. Sur le r° du premier feuillet de garde, on lit : « Ex monasterio Sancti Victoris prope Parisiis » ; sur le dernier feuillet de garde, une pièce qui porte le millésime de 1451. A partir du feuillet 197, ce manuscrit renferme une série de sermons français présentés dans le même ordre que les huit premiers sermons du B. N. fr. 24841, à ceci près que le *Heu me mulier* et le *Convertimini*, sont placés entre le *Factum* et l'*Ave Maria*. Voici donc ces sermons : *Ad Deum vadit*, *Memoriam*, *Factum*, *Heu me mulier*, *Convertimini*, *Ave Maria*, *Memento finis*, *Puer*.

(1) H. Omont, *Catalogue général des manuscrits français de la Bibliothèque Nationale, Nouvelles acquisitions françaises*, Paris, Ern. Leroux, 1899, t. I, in-8°, p. 317.

(2) La cote 650 (barrée comme la plupart des cotes de Du Pin) est inscrite sur le manuscrit même. De plus, M. Lieberman (*l. c.*, p. 430) constatait : « Tous les renvois de Du Pin se trouvent dans NN. 16 ». Pour notre part, nous constatons que le *Veniat pax* pour lequel Du Pin (*Opera*, III, 625) ne renvoie qu'au Cod. Vict. 848, ne se trouve que dans le B. N. lat. 14582 que Bourret (*o. c.*, p. 45 et 118) déplorait ne pas découvrir.

(3) Nous nous écartons de la concordance établie par M. Lieberman (*l. c.*, p. 432) : Du Pin 1111 ; Saint-Victor 556 ; B. N. lat. 14974. C'est en effet à tort que M. Lieberman établit la concordance entre Du Pin 774, Saint-Victor 799 et B. N. lat. 14920. D'après Du Pin lui-même (*Opera*, III, 938), le 774 devrait contenir le sermon *Puer* : or ce texte n'apparaît pas dans le B. N. lat. 14920 qui ne renferme d'ailleurs aucun sermon français. L'équivalence entre Du Pin 774 et Saint-Victor 556, établie par Bourret, nous permet d'y voir le B. N. lat. 14974 qui renferme effectivement le *Puer*. A quelle cote de Du Pin correspond le B. N. lat. 14920 ? C'est là une question qui dépasse notre champ d'enquête, puisque ce manuscrit ne présente aucun sermon français.

L'étude comparative de ces deux manuscrits prouve une ressemblance très grande entre les deux versions et porte à conclure que le B. N. lat. 14974 a été probablement copié sur le B. N. fr. 24841 : toutes les corrections de ce dernier ont été en effet adoptées par le B. N. lat. 14974. De toute façon le texte du B. N. 24841 est le plus correct et le plus complet des deux : c'est pourquoi dans l'édition du *Factum* et du *Memoriam* nous choisirons le B. N. fr. 24841 comme texte de base.

(R) Arsenal 2076 (19 T. F.). « Parchemin et papier. 238 feuillets, plus le feuillet A, moins les feuillets 105-108. 213 × 145 mm. Écriture du xve siècle, à longues lignes. Les feuillets 103-104, 109 sont blancs. De la bibliothèque de Saint-Victor : CCC 11 de Claude de Grandue ; plus tard, D a 9-281 ; - et 729. Au fol. A, on lit : « Ego Henricus de Breteneriis nosco et confesso vendisse librum istum nomine magistri Cantus, et fuit venditus die II Martis post Epyphaniam : presens (*sic*) Willermum de Puecain et Joannem Bournely. Scriptum per manum meam, anno Domine mill° CCCC° secundo ». Je crois que cette note ne vise pas le présent volume, et qu'elle est antérieure au manuscrit. Reliure en bois, couvert de peau. Traces de fermoir »[1]. Ce recueil ne contient qu'un fragment du *Diligite*. La présomption de H. Martin touchant l'antériorité de la note est confirmée par le fait que le *Diligite* a été prononcé en 1408.

Arsenal 2109. xve siècle. Les seuls sermons français de Gerson contenus dans ce recueil sont — sous l'anonymat — le *Factum* et le *Ibi eum videbitis*. Nous renvoyons à la description de ce manuscrit faite récemment par M. l'abbé Combes[2] et à celle de H. Martin[3].

(c) Arsenal 2450 (79 J. F.)[4]. xve siècle. Parchemin et papier. Reliure en veau fauve à fils d'or. 297 × 207 mm. 342 feuillets. « Ex bibliotheca Minimorum Parisiensium ». Ce recueil ne renferme comme œuvre oratoire gersonienne que le *Vivat rex*.

(d) Mazarine 940 (1042 ; Saint-Victor 137)[5]. xve siècle. Papier et parchemin. 215 × 151 mm. 319 feuillets. Parmi les œuvres diverses de Gerson, Pierre d'Ailly, Jacques Legrant et autres apparaît un seul sermon français du chancelier : le *Suscepimus*.

(1) H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, Plon, 1886, in-8°, t. II, p. 404.

(2) Cf. Combes, *l. c.*, p. 114.

(3) Cf. Martin, *o. c.*, t. II, p. 414-416.

(4) Cf. *ibid.*, t. III, p. 9-10.

(5) Cf. A. Molinier, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, Paris, Plon, 1885, in-8°, t. I, p. 443-447.

(T) Bruxelles 11065-73[1]. xve siècle. Papier. Reliure en veau raciné à filet d'or ; au dos le titre doré : Sermons de saint Bernard. 285 × 205 mm. 277 feuillets. Au verso du fol. 1 : « Apertient a Jan de rome de bruxelles painter. Heft ghecost. XV st. », et sur le fol. 2 : « M. B. Collegii Societatis Iesu Lovanii ». Ce manuscrit contient, du feuillet 2 au feuillet 83 v°, deux lais anonymes et sept sermons de Gerson qui ont été considérés jusqu'ici comme anonymes : *Ad Deum vadit*, *Mansionem*, *Videmus*, *Beati*, *Gloria*, *Tota* et *Nimis*. Suivent la traduction française des homélies de saint Bernard sur *Missus est*, le *Pèlerinage humain* de Guillaume de Digulleville et les *Dits moraux de Sédécias le philosophe* par Guillaume de Tignonville[2], le *Livre de prudence et l'enseignement de bien vivre* de Christine de Pisan. La traduction des homélies de saint Bernard est faite, comme on le voit par le prologue, par le « tres humble subiect et indigne serviteur et secretaire » de Philippe le Bon (fol. 84 r°). Or tous les 234 premiers feuillets sont de la même écriture que celle de cette traduction qu'ils comprennent. Par contre les feuillets 236-272 sont d'une autre main, ceux de 272-276 d'une autre encore : ces deux dernières parties ont été manifestement ajoutées ultérieurement par la reliure : le papier est différent, les rubriques du feuillet 1 de la même main du « secretaire » ne mentionnent pas les parties contenues aux feuillets 236 et suivants ; de plus, au bas du feuillet 234 il y a, de sa main, un *explicit*, alors que les autres parties antérieures n'en ont pas[3].

(1) Cf. J. Van Den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, Bruxelles, Lamertin, 1903, in-8°, t. III, p. 224, n° 1982.

(2) Non de Guillaume de Digulleville comme le dit Van Den Gheyn, *o. c.*, p. 225 Cf. G. Gröber, *Grundriss*, 2. Auflage, von St. Hofer, *o. c.*, t. I, p. 147.

(3) Déjà feu G. Doutrepont, déplorant qu'une série de manuscrits des ducs de Bourgogne ne fussent pas datés, avait été intrigué par celui-ci qui ne l'est pas non plus, et qu'il intitule : « Mise en français des Homélies de saint Bernard sur *Missus est* » : cf. G. Doutrepont, *La littérature française à la Cour des ducs de Bourgogne*, Paris, Champion, 1909, in-8°, p. 229, Bibliothèque du xve siècle, VIII. L'auteur ajoute en note : « Il existe à Bruxelles un manuscrit (n° 11065-73) dont je ne découvre pas le correspondant dans Barrois, et qui contient différentes œuvres parmi lesquelles la traduction de ces homélies, signées « un très humble subject ». Mais il est à noter que cette œuvre de saint Bernard est contenue dans Barrois, n° 775 (Communication de M. Bayot), cf. dans l'inventaire de 1477, Peignot, p. 97 et Barrois, n° 701 ». Un examen attentif du catalogue de Barrois nous a révélé que l'auteur mentionne bien l'actuel 11065-73, mais sous le n° 2273 : « Sermons de saint Bernard, en français. Pèlerinage de la vie humaine, par le moine de Chalis. Les Dits moraux de Sédicias le Philosophe, le livre de Prudence, par Christine de Pisan, in-4°, sur papier » : Barrois, *Bibliothèque protypographique ou Librairie des fils du roi Jean, Charles V, Jean de Berri, Philippe de Bourgogne et les siens*, Paris, Treuttel et Würtz, 1830, in-4°, n° 2273. Ce numéro se trouve dans l'appendice consacré aux « Ouvrages qui, d'après les Extraits d'Achille Godefroi et les Notices rédigées en 1748 et 1796 en suite des deux réceptions à Paris, ou suivant leurs textes, faisaient partie des Librairies de Bourgogne, sans néanmoins se retrouver dans les inventaires ».

(e) Cambrai 578 (536). « xve siècle, papier. 1 et 166 feuillets. 298 × 213 mm. « Scriptor qui scripsit cum Christo vivere possit ». Ancien possesseur : « Arnoul de Gricourt » (xvie siècle). Rel. veau. (Saint-Aubert, dès le xvie siècle) (...) Sur un feuillet préliminaire, table des quatorze articles contenus dans ce volume : « En ce volume sont escripte plusieurs tres beaulz et devoz sermons fais et pronunchiés a Paris par ung tres sollemnel docteur en thologie, nommé Jehan Gerson, en son vivant chancellier de Nostre Dame de Paris »[1]. Ces sermons sont : *Ave Maria*, *Nimis*, *Factum*, *Memento*, *Beati*, *Regnum*, *Mansionem*, *Paraclitum* (attribué ici à Gerson) et *Videmus*. Après quelques traités anonymes sont copiés trois sermons de Ciboule. Le recueil est au moins postérieur à 1446 : « chy s'ensieut ung tres devot sermon du sacrement de l'aultel fait à Paris par ung tres solempnel docteur en theologie nommé maistre Robert Ciboule, l'an mil IIII et XLVI *Qui manducat me* » (fol. 142r°). Rappelons que Ciboule est mort en 1458.

(**U**) Chantilly 140 (699). « Petit in-folio (0285 × 0195), veau marbré, aux armes des Bourbons-Condés. Papier. xve siècle. 135 feuillets ; 35 lignes à la page, les deux premières initiales ornées, les autres en couleur, grandes lettres, striées de jaune, filigrane aux armes de Bourbon. Très piqué (...) Sur un des premiers feuillets de garde, on lit : « Ce livre est à Madame de Bourbon, qui le trouvera le luy rande ». Cette Madame de Bourbon qui faisait copier des livres de dévotion sur du papier fabriqué à ses armes est sans doute Agnès de Bourgogne[2] ». Ce manuscrit renferme le *Videmus* et le *Nimis*.

(**V**) Chantilly 145 (869). (Moulins 1523, Hôtel de Condé 1673)[3]. xve. siècle. Papier. Reliure maroquin vert aux armes de Bourbon-Condé ; tranche dorée. 260 × 195 mm. 183 feuillets. Ce manuscrit commence par un « sermon de l'Ystoire de la Passion de Nostre Saulveur Jhesus Christ » (c'est-à-dire le *Ad Deum vadit*) et le *Ibi eum videbitis*, puis présente une série de dix sermons dans le même ordre que le B. N. fr. 13318, c'est-à-dire : *Tota*, *Puer*, *Gloria*, *Quaerite*, *Suscepimus*, *Certamen*, *Omne regnum*, *Tu discipulus*, *Si terrena* et *Pax vobis*.

(**W**) Douai 516[4]. xve siècle. Papier. Reliure en veau : traces d'anciens fermoirs. 210 × 140 mm. 170 feuillets. Sur la garde en parchemin, frag-

(1) A. Molinier, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements*, t. XVII : *Cambrai*, Paris, Plon, 1891, in-8°, p. 223-225.

(2) *Chantilly. Le Cabinet des livres et manuscrits*, t. I : *Théologie, Jurisprudence, Sciences et Arts*, Paris, Plon, 1900, in-4°, p. 130-131.

(3) *Ibid.*, p. 141-142.

(4) *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des Départements*, t. VI : *Douai*, Paris, Imprimerie nationale, 1878, in-4°, p. 309-311.

ment d'une pièce de procédure de 1416. Les seuls sermons sont le *Ad Deum vadit* et le *Sancta et salubris.*

(I) Namur 79 [13] (Bibliothèque du Grand Séminaire). xv[e] siècle. Parchemin. 125 × 132 mm. 141 feuillets. Ce manuscrit, bien décrit par Faider[1], ne renferme qu'un seul sermon français de Gerson : le *Memento finis.*

(X) Tours 379. (Saint Martin 139 ; 65 provisoire selon l'énumération de Bourret, *o. c.*, p. 65)[2]. xv[e] siècle. Vélin. Reliure parchemin. 320 × 240 mm. 195 feuillets. Le seul sermon est le *Sancta et salubris.*

(Y) Tours 385 (Saint Pierre de Bourgueil 235 ; n° 90 provisoire)[3]. xv[e] siècle. Vélin. Titres rouges et initiales rouges et bleues. Demi-reliure en peau blanche. 255 × 170 mm. 181 feuillets. Sur le premier feuillet on lit cette inscription d'une plume plus récente : « Ex monasterio Sancti Mauri in Gallia ». A partir du fol. 139 sont copiés quatre sermons français : *Beati*, *Memento*, *Gloria* et *Certamen.*

(a) Tours 386 (Saint Martin 35)[4]. xv[e] siècle. Papier. Demi-reliure en basane. 212 × 150 mm. 264 feuillets : les feuillets 45 à 48 ont été arrachés et les feuillets 23 et 24 sont blancs. Piqué et taché par l'humidité. Dans la marge du fol. 1 est inscrit le millésime de 1450, ce qui fait dire à Bourret : « D'après une indication récente qu'on a mise sur la première page, sa transcription remonterait vers l'an 1450, époque à laquelle, en effet, le neveu du chancelier exerçait les fonctions de grand chantre à l'église de Saint-Martin »[5]. Bourret explique l'existence d'une partie des œuvres de Gerson dans la Bibliothèque municipale de Tours, par le séjour qu'y fit ce neveu, Thomas de Gerson. « Il est à croire que ce chanoine, naturellement fier de la réputation et du mérite de son oncle, mit tous ses soins à faire transcrire ses ouvrages »[6]. Bourret n'apporte aucune pièce justificative, mais nous croyons pouvoir lui faire confiance puisqu'il était lui-même chanoine honoraire de Tours : il lui était donc loisible de consulter les archives qui devraient scientifique-

(1) P. Faider, *Catalogue des manuscrits conservés à Namur*, Gembloux, Duculot, 1934, in-8°, p. 510-511, Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de Belgique, t. I.

(2) Cf. G. Collon, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements*, t. XXXVII : *Tours*, Paris, Plon, 1[re] partie, 1900, in-8°, p. 292-294. M. G. Collon, conservateur de la Bibliothèque et des Archives municipales de Tours a retiré, à notre intention, de leur dépôt d'évacuation, les manuscrits qui nous intéressaient. Nous l'en remercions vivement.

(3) Cf. *ibid.*, p. 299-301.

(4) Cf. *ibid.*, p. 301-302.

(5) Bourret, *o. c.*, p. 63.

(6) *Ibid.*, p. 61.

ment étayer son affirmation. Ce manuscrit 386 reproduit dans le même ordre tous les sermons contenus dans le B. N. fr. 13318, en omettant seulement le dernier ; ce sont : *Nimis*, *Beati*, *Tota*, *Puer*, *Gloria*, *Quaerite*, *Suscepimus*, *Certamen*, *Omne regnum*, *Tu discipulus*, *Si terrena*, *Pax vobis* et *Regnum*.

(b) Troyes 2292[1]. Papier, xve siècle. Reliure en basane blanche. 149 feuillets. Sur le fol. 147 on lit : « Hunc librum scribi fecit Petrus de Vireyo tunc parisius studens ». Pierre de Virey fut cistercien, abbé de Chaabis en 1458, de Clairvaux en 1471, et mourut le 21 septembre 1506[2]. Outre quelques traités, ce manuscrit renferme les sermons *Gloria*, *Memento*, *Beati*, *Regnum*, *Adorabunt*, *Pœnitemini* (Saint Antoine) et *Certamen*.

V. — Remarques sur la parenté et la valeur de certains manuscrits.

L'ordre identique des sermons dans deux manuscrits constitue un indice d'une famille, indice dont nous avons vérifié la haute valeur dans l'apparat critique et le stemma des éditions faites ou en préparation. Ainsi sont intimement apparentés respectivement les B. N. fr. 974 et 1029, les B. N. fr. 24841 et B. N. lat. 14974, les B. N. fr. 13318 et Tours 386. C'est l'ordre des sermons qui permet de présumer les liens qui unissent les manuscrits que nous n'avons pu consulter[3] à certains autres : le Cambrai 578 au B. N. fr. 1029, le Chantilly 145 à la famille B. N. fr. 13318-Tours 386.

Tous les sermons de Gerson que renferme le Cambrai 578 se lisent (sauf le *Videmus*) et dans le même ordre (sauf le *Mansionem*) dans le B. N. fr. 1029, qui reste néanmoins un recueil plus vaste.

(1) Cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Paris, Imprimerie impériale, t. II : *Troyes*, 1855, in-4°, p. 937-939.

(2) Cf. U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, *Bio-bibliographie*, Paris, Alph. Picard, 1907, in-8°, t. II, col. 3756.

(3) Les manuscrits de Chantilly 140 et 145 ont été évacués dans un château de Buzançais (Indre). Lors de notre séjour à Tours, nous nous sommes entretenu avec M. Malo, conservateur adjoint du Musée Condé à Chantilly, qui assume sur place la garde de ce dépôt. Quoiqu'il ait pu à plusieurs reprises communiquer des manuscrits à certains chercheurs, il nous a exposé, après examen, une double impossibilité matérielle qui s'opposait, malgré toute sa bonne volonté, à la consultation de ces deux manuscrits. Le Cambrai 578 est aussi évacué ; le conservateur de la Bibliothèque municipale a opposé à notre demande un refus sans issue. Force nous est donc d'attendre des jours meilleurs.

B. N. fr. 1029	Cambrai 578
Accipietis	
Mansionem	
Spiritu	
Tota	
Ave Maria	*Ave Maria*
Nimis	*Nimis*
Factum	*Factum*
Puer	
Gloria	
Memento	*Memento*
Beati	*Beati*
Regnum	*Regnum*
etc.	*Mansionem*
	—
	Videmus

Ensuite le Cambrai 578 reprend aussi de la liste plus copieuse du B.N. fr. 1029 quatre sermons de Ciboule : *Post triduum*, *Exurgens*, *Qui manducat* et *Paraclitum* (authenticité douteuse : cf. *supra*, p. 231).

Voici maintenant la suggestive comparaison de l'ordre des sermons contenus dans les manuscrits

	B. N. fr. 13318	Tours 386	Chantilly 145
			Ad Deum vadit
			Ibi eum
	Nimis	*Nimis*	
	Beati	*Beati*	
10 sermons	*Tota*	*Tota*	*Tota*
	—	—	—
	—	—	—
	—	—	—
	Pax vobis	*Pax vobis*	*Pax vobis*
	Regnum	*Regnum*	
	Videmus		

Probablement le Chantilly 145 a-t-il omis en tête et en queue de la série de dix sermons, le *Nimis* et le *Videmus* parce qu'ils avaient déjà été copiés dans un autre manuscrit de la même bibliothèque des Bourbons-Condés, le Chantilly 140. Cet ensemble de constatations permet d'émettre avec une très haute probabilité l'hypothèse que le Chantilly 145 n'est qu'une copie étroitement semblable aux deux autres manuscrits de la même famille

L'état de nos travaux sur la filiation des manuscrits pour les sermons

dont l'édition est déjà prête ou en préparation nous permet d'écarter, en vue du choix du texte de base, la plupart des manuscrits : ou ils appartiennent à des étapes moins authentiques, ou ils sont trop entachés d'innovations strictement personnelles ou de fautes. Pour les sermons qui sont renfermés à la fois dans le B. N. fr. 13318 et dans un des manuscrits victorins, une hésitation reste possible sur le choix à faire, ces derniers restant néanmoins maculés de variantes dues à des étapes antérieures moins authentiques. Nous avons cru utile, pour être absolument certain quant au texte de base à adopter, de faire, à titre méthodique, abstraction des conclusions fondées sur l'authenticité, pour chercher simplement la « meilleure » des deux copies, c'est-à-dire non la plus élégante mais celle qui renferme le moins d'erreurs évidentes. Pour ce faire nous examinons les liens éventuels entre les divers manuscrits victorins, et portons un jugement comparatif sur la valeur des transcriptions des sermons que ceux-ci et la famille B. N. fr. 13318 — Tours 386 — Chantilly 145 possèdent en commun.

Les B. N. fr. 24839, 24840 et 25552 ne renferment aucun sermon commun. Les B. N. fr. 25552 et 24841 contiennent seulement deux textes communs (*Memento* et *Diligite*) dans un ensemble respectif de sept et de treize sermons ou discours, ce qui écarte, d'une façon générale, l'idée d'une filiation. Les B. N. fr. 24839 et 24842 ont trois sermons communs (*Pœnitemini* de la Quinquagésime, *Certamen* et *Suscepimus*) dans un ensemble respectif de douze et de quatorze œuvres ; la comparaison interne des trois sermons repousse l'hypothèse d'une parenté entre eux.

Les B. N. fr. 24840 et 24842 ont un certain nombre de sermons en commun dont une grande partie de la série *Pœnitemini*. Il est inutile de les comparer tous pour arriver à une conclusion. Un passage du *Pœnitemini* (deuxième dimanche de l'Avent) qui avait été omis au fol. 29r° du 24840 a été ajouté, probablement d'après le 24842, par une main dans laquelle nous croyons reconnaître un des copistes du 24841. Le *Omne regnum* du 24842 s'arrête, incomplet, au fol. 107v° (dernier feuillet du manuscrit), alors que le 24840 y ajoute encore à partir de l'endroit correspondant (fol. 205 r°) près de cinq feuillets ; cette lacune *in fine* peut être due à un accident qui n'infirme donc pas nécessairement la valeur du 24842. En effet, au sermon *Pœnitemini* (dimanche dans l'octave de Noël) incomplet dans le 24840 (fol. 73 r°), le 24842 ajoute, à partir du feuillet 52 v°, près de deux feuillets. Le *Pœnitemini* du premier dimanche de l'Avent présente du fol. 7 r° à 8 r° du 24840 une version plus abondante (deux pages et demie) mais différente de celle écrite à l'endroit correspondant (fol. 10 r° et v°) du 24842 qui se contente de trois quarts de page ; toutefois la leçon du 24840 est très mutilée : il manque trois quarts de page du 24842 (fol. 11 v° et 12 r°) au bas du fol. 9 v° du 24840, une page et demie du 24842 (fol.12 r°-13 r°)

au verso du fol. 10, et 2 pages du 24842 (fol. 13 r°-14 r°) dans les dernières lignes de ce même fol. 10 v°. Par contre le 24842 ne fait que résumer en trois lignes (fol. 15 r°) trois exemples amplement développés (une page) sur les fol. 13 v° et 14 r° du 24840. Il ne nous incombe pas pour le moment d'établir quel est le meilleur des deux manuscrits. Contentons-nous de conclure de ces coups de sonde, que le 24840 et le 24842 n'ont pas été refaits l'un sur l'autre mais procèdent eux-mêmes d'une copie différente. Les recueils victorins semblent donc, sauf les B. N. fr. 24841 et lat. 14974, indépendants l'un de l'autre.

Il reste à comparer ces manuscrits à la famille Chantilly 145 — Tours 386 — B. N. fr. 13318, dont ce dernier est un excellent représentant. Deux des éditeurs de quelques sermons français de Gerson, Carnahan et le P. Monnoyeur, ont recouru à la collection victorine[1]. Mais ce dernier ne disposait pas d'autres manuscrits, et Carnahan ne connaissait pas le Chantilly 145 qui contient peut-être le *Ad Deum vadit*. Bourret au contraire préfère, pour son édition du *Suscepimus*, le seul représentant — et le moins bon — qu'il connût de l'autre famille : le Tours 386.

La collection victorine a en sa faveur, outre son étendue, le nom de Jean Lamasse qui acquit ces manuscrits lorsqu'il était prieur de Saint-Victor, alors que le B. N. fr. 13318 est absolument muet sur son premier possesseur. De plus on pourrait être porté à voir dans les copies victorines exécutées par des copistes multiples une version plus primitive que celle du B. N. fr. 13318 écrite d'une seule main. En réalité le relevé comparatif des réelles fautes et lacunes commises dans des sermons que présentent à la fois d'une part le B. N. fr. 13318 et d'autre part un des quatre manuscrits victorins suivants : B. N. fr. 24839 (*Beati*, *Certamen*, *Gloria*, *Nimis*, *Regnum*, *Suscepimus*, *Tota*, *Tu discipulus*, *Videmus*), 24840 (*Omne regnum*, *Pax vobis*, *Quaerite*, *Si terrena*), 24841 (*Puer*), 24842 (*Certamen*, *Omne regnum Quaerite*, *Suscepimus*), ce relevé joue pour chacun de ces sermons en faveur du B. N. fr. 13318 sauf pour le *Tota* où une hésitation reste possible[2]. Nous croyons donc qu'il faut considérer le beau manuscrit B. N. fr. 13318 comme une copie sur la datation de laquelle nous n'avons pas d'indication, mais qui remonte, pour les sermons qu'il possède en commun avec le manuscrit victorin, à une tradition plus correcte.

(1) Cf. *supra*, p. 234 sv. les *incipits : Ad Deum vadit, Convertimini, In nomine Patris, Multi in nativitate, Obsecro vos, Pax hominibus*.

(2) Ces affirmations recevront leur justification scientifique dans les préliminaires sur la filiation des manuscrits qui précèdent l'édition de chaque sermon. Nous extrairons alors de l'apparat critique les déficiences présentées par les manuscrits victorins en regard du B. N. fr. 13318. Un premier volume est sous presse : *Six sermons français inédits de Jean Gerson, Étude doctrinale et littéraire suivie de l'édition critique*, Paris, Vrin, Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, t. VIII.

Mais à côté de la question d'intégrité se pose celle de l'authenticité des textes : c'est ici le stemma de chaque sermon qui doit nous éclairer. Si celui-ci prouve qu'un certain nombre de leçons, correctes apparemment, sont dues à une étape intermédiaire, il nous oblige à amputer même le bon manuscrit de ces variantes non authentiques. Le choix du manuscrit de base en peut donc devenir plus complexe.

Bruxelles, février 1945.

Louis Mourin,
Docteur en philosophie et lettres,
Chargé de recherches du Fonds National belge de la Recherche Scientifique.

CORRIGENDA

Le manuscrit *Mazarine 940* était évacué lors de notre dernier séjour à Paris. Sur la foi du *Catalogue* (t. I, p. 445, n° 14), nous étions autorisé à trouver dans ce manuscrit (fol. 80-86) une copie du sermon *Suscepimus*. Une vérification opérée par M. J. Renoult, conservateur, nous révèle que le texte de ce sermon est, en réalité, en latin ; c'est sans doute la copie d'un autre sermon *Suscepimus* (*Opera*, II, col. 281-286). Le renvoi aux *Opera*, établi dans le *Catalogue*, est donc à rectifier, et les mentions de ce manuscrit, faites *supra*, p. 242, 245 et 253, sont à supprimer.

LA BEAUTÉ, PROPRIÉTÉ TRANSCENDANTALE. CHEZ LES SCOLASTIQUES (1220-1270)

Dans un travail que nous espérons pouvoir éditer sans trop de retard, nous avons étudié l'histoire du traité des propriétés transcendantales de l'être (unité, vérité, bonté, beauté), depuis sa création par le chancelier Philippe († 1236) ou par l'auteur de la *Summa Duacensis*, jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Nous en avons naguère publié la première partie[1]. En nous servant de ces recherches, nous voudrions exposer ici la pensée des Scolastiques sur la beauté comme propriété de l'être[2]. Le point de vue purement esthétique reste donc secondaire pour nous. C'est d'autant plus indiqué que M. E. De Bruyne achève actuellement des *Etudes d'Esthétique médiévale* où le point de vue proprement métaphysique passera sans doute à l'arrière-plan.

Le nom seul de la beauté fascine déjà et charme. Puis, la promixité fut toujours grande entre la contemplation esthétique et la contemplation religieuse ou mystique. Mais le sujet présente encore un autre intérêt. La beauté est-elle, ou non, une propriété transcendantale, en d'autres termes : tout être est-il beau en tant qu'être ? C'est probablement la principale question de ce traité encore débattue par les Scolastiques modernes, tant au point de vue historique qu'au point de vue doctrinal. Sans vouloir être complet, il est intéressant d'en citer quelques exemples.

Dans son *Saint Thomas* le P. Sertillanges O. P., écrit : « Les transcendantaux. On y peut ajouter la beauté dont il est moins souvent question.

(1) H. Pouillon O. S. B. *Le premier traité des propriétés transcendantales. La « Summa de bono » du chancelier Philippe*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, 42 (1939), 40-77.

(2) Une bourse de voyage du gouvernement belge et de la Fondation Universitaire, en 1937, nous a permis de photographier des manuscrits dans beaucoup de grandes bibliothèques européennes et nous a mis ainsi en état d'améliorer ce travail. Nous tenons à en exprimer ici notre vive gratitude.

mais qui n'en a pas moins sa place marquée dans le système »[1]. Voici l'opinion de M. E. De Bruyne dans son *Saint Thomas d'Aquin* : « Saint Thomas ne range jamais le beau parmi les propriétés transcendentales... Il ne consacre pas à la beauté de Dieu un seul article de la Somme. Pourtant il a commenté les *Noms divins* du Pseudo-Denys. Il a vu en Dieu non seulement la source de toute beauté, mais la beauté parfaite... Il admet que le bien et le beau sont même chose et attributs des mêmes formes »[2]. A un point de vue plus doctrinal, M. J. Maritain tient le beau pour transcendantal, au même titre que le vrai et le bien[3]. Le P. J. Wébert O. P. accepte aussi l'universalité du beau[4], de même que M. De Raeymaeker[5]. Ce dernier nomme encore d'autres auteurs partisans de cette opinion, puis il énumère quelques ouvrages qui la nient. Mais ceux-ci se placent à un point de vue plutôt esthétique que métaphysique. Cela modifie évidemment du tout au tout le problème et sa solution.

Bien que composant des traités de métaphysique néoscolastique, les auteurs qui suivent s'appuyent fort sur saint Thomas. « Il y a trois propriétés transcendantales et trois seulement, affirmait le Cardinal Mercier. La beauté n'est donc pas un attribut transcendantal de l'être »[6]. D'après dom J. Gredt, la beauté n'est qu'une espèce de bien[7]. Les Pères V. Remer et P. Gény S. J. ne considèrent pas non plus le beau comme transcendantal, quoiqu'il soit nécessairement et bon et vrai, tout en différant logiquement de l'un et de l'autre[8]. Ici, une remarque s'impose : dans la génération maintenant disparue, beaucoup d'auteurs niaient l'extension transcendantale du beau. Actuellement, au contraire, l'unanimité semble se faire en sens diamétralement opposé. Ainsi, le P. De Munnynck O. P. repoussait la portée universelle de la beauté, mais il n'a guère provoqué que des réfutations[9].

(1) A.-D. Sertillanges O. P., *Saint Thomas d'Aquin*, dans *Les Grands Philosophes*, 3e éd., Paris, 1922, t. I, p. 30.

(2) E. De Bruyne, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Bruxelles, 1928, p. 140-141.

(3) J. Maritain, *Art et Scolastique*, 2e éd., Paris, 1927, p. 47-52.

(4) J. Wébert O. P., *Essai de métaphysique thomiste*, Paris, 1927, p. 91-96.

(5) L. De Raeymaeker, *Metaphysica generalis*, t. I, *Doctrinae expositio*, 2e éd., Louvain, 1935, p. 84-96 ; spécialement p. 91-92.

(6) D. J. Mercier, *Métaphysique générale ou Ontologie*, 7e éd., Louvain, 1923, no 130, p. 255-256 et no 280, p. 592.

(7) J. Gredt O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 5e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1929, t. II, p. 28-30.

(8) V. Remer-P. Gény S. J., *Summa philosophiae scolasticae*, t. III, *Ontologia*, 6e éd., Rome, 1928, p. 113-119.

(9) M. De Munnynck O. P. *L'esthétique de Saint Thomas d'Aquin*, dans *San Tommaso d'Aquino*, Pubblicazioni dell' Università del S. Cuore, Sér. I, Milan, 1923, p. 228-246. — M. J. Maritain l'a réfuté dans *Art et Scolastique*, 3e éd., Paris, 1935. De même le P. J. Wébert O. P., dans *Bulletin thomiste*, 1925, no 178, p. 185-188 et M. G. M. Merlo, *Il misticismo estetico di S. Tommaso d'Aquino*, dans *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, 75, II, Classe Sc. morali, stor. e filol. (1939-1940), 107-136.

Tout ceci suffit à illustrer le désaccord existant sur ce point parmi les Néoscolastiques modernes, désaccord résultant pour une large part d'interprétations divergentes de saint Thomas. Or, semble-t-il, l'enquête que nous entreprenons ici aide à trancher le litige. L'histoire des doctrines contribue ainsi à corriger la philosophie de défauts contractés par suite de contingences historiques.

Un travail comme celui-ci peut être strictement historique, ou systématique, doctrinal, ou bien contaminer plus ou moins le premier point de vue par le second. Un philosophe tant soit peu existentialiste, notamment, pourrait exposer la pensée des écrivains médiévaux en la colorant de la sienne, en se permettant de continuer leurs idées plus loin ou plus profondément qu'ils ne le faisaient eux-mêmes. C'est extrêmement captivant du point de vue philosophique. Ce n'est plus de l'histoire pure, aussi objective que possible. C'est ce travail que nous entreprenons. Il implique presque fatalement qu'on laisse autant que possible les auteurs anciens s'exprimer eux-mêmes.

Nous consulterons successivement les principaux auteurs que voici : Guillaume d'Auvergne, puis, dans l'Ecole franciscaine, à Paris : la Somme dite d'Alexandre de Halès, c'est-à-dire Jean de la Rochelle et Considerans, ensuite saint Bonaventure. Passant à Oxford, nous rencontrerons Robert Grosseteste et Thomas d'York. Dans l'Ecole dominicaine, nous interrogerons saint Albert le Grand (*Commentaire sur les Noms divins* et *Somme théologique*), puis ses deux élèves, Ulrich de Strasbourg et saint Thomas d'Aquin. Ces auteurs, nous ne les avons pas choisis arbitrairement mais, chez les autres, nous n'avons rien trouvé d'intéressant pour notre sujet.

On ne peut songer à retracer ici même brièvement l'histoire des idées sur la beauté. Aristote en a parlé, mais le courant de pensée qui s'en soucie le plus est celui qui, émané de Platon et passant par les *Ennéades* de Plotin, débouche dans la Scolastique médiévale surtout par deux canaux : saint Augustin et le Pseudo-Denys l'Aréopagite, principalement au fameux chapitre IV du traité des *Noms divins*.

Le premier traité des propriétés transcendantales actuellement conservé est l'œuvre du chancelier Philippe († 1236). Il y étudie trois propriétés de l'être : l'unité, la vérité et la bonté. Il ne parle pas de la beauté[1]. Naguère, M. P. Glorieux a démontré que Philippe plagie la *Summa Duacensis* dont on ne garde que quelques fragments dans *Douai Ville 434*[2]. L'examen interne de la *Summa Duacensis* et sa confrontation avec la Somme de Philippe permet de conclure que la première renfermait

(1) Voir note 1, p. 263.
(2) P. Glorieux, *La Summa Duacensis*, dans *Recherches Théol. anc. méd.*, 12 (1940), p. 104-135.

probablement déjà un traité des propriétés transcendantales analogue à celui du Chancelier, et qui en fut la source. Mais ce début de la Somme de Douai n'est pas encore exhumé, et les parties connues de cet ouvrage ne contiennent rien qui nous concerne ici.

Vers 1220, dans sa *Somme théologique*, au chapitre sur *modus*, *species*, *ordo*, que la Somme dite d'Alexandre de Halès connaît bien, Guillaume d'Auxerre parle incidemment du beau, et c'est pour l'identifier avec le bien :

idem est in ea (*substantia*) *eius bonitas et eius pulchritudo. ... Nam in bonitate rei relucet eius pulchritudo...*[1] *Penes haec tria* (*species, numerus, ordo*), *est rei pulchritudo, penes quae dicit Augustinus consistere bonitatem rei*[2]. C'est tout ce qu'il en dit.

Guillaume d'Auvergne

Dans son *De universo* (1231-1236), Guillaume d'Auvergne écrit : « *non distinguo tibi nunc pulchritudinem et suavitatem Creatoris a bonitate ipsius... Jam dixi tibi in tractatu singulari de bono et malo*[3].

Comme son titre l'indique, ce traité de Guillaume scrute les notions de bien et de mal. A ce point de vue, le P. L.-B. Gillon O. P. l'a déjà étudié[4]. A propos du bien et du mal, Guillaume en vient à parler de la beauté et de la laideur. Ses idées sur ce sujet n'ont pas encore été examinées. Elles méritent de nous retenir, non seulement par leur intérêt doctrinal pour la métaphysique, l'esthétique et la psychologie, mais aussi par leur date relativement ancienne : cet ouvrage est antérieur à 1228[5]. Ce traité inédit et encore très peu connu renfermant sur notre sujet des textes importants, nous en éditons plus loin (p. 315 sv.) les passages intéressants pour nous.

Dans ce traité, Guillaume étudie le bien et le mal, puis la beauté et la laideur morales. A titre d'exemple, de comparaison, il parle brièvement de la beauté et de la laideur visible.

Notion de la beauté. — On appelle beau pour la vue, dit-il, ce qui est par soi-même de nature à plaire à ceux qui le regardent, et à réjouir

(1) Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Paris, 1500, chez Pigouchet, L. II, tr. 9, q. 4, f. 57d.

(2) *Ibidem*, L. II, tr. 13, c. 1, f. 67a.

(3) Guillaume d'Auvergne, *De universo*, II^a-II^ae, c. 120. *Opera omnia*, Orléans, 1674, p. 970 a,

(4) L.-B. Gillon O. P., *La théorie des oppositions et la théologie du péché*, Paris, 1937, p. 17-32.

(5) Voir P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, Paris, 1933, t. I, n° 141 h.

leur vue. De même, la beauté intérieure, intelligible, est ce qui réjouit l'esprit de ceux qui la contemplent, et les attire à son amour, ce qui est de nature à plaire à leur vue intérieure (voir p. 315, 4-6 ; p. 317, 12, 38-39).

Notre regard intérieur nous fait connaître la beauté intérieure et intelligible, comme notre vue extérieure le fait pour la beauté sensible « qui est un piège pour les faibles » (p. 317, 44-45). Il en va de même en sens contraire pour la laideur. Est laid ce dont le spectacle choque notre vue, ce qu'elle repousse et a en horreur (voir p. 315, 2-3 ; 316, 12). La beauté et la laideur impliquent donc une comparaison, un rapport à notre vue intérieure ou extérieure (p. 317, 11-17). « Honnête » ou « beau », comme « laid » signifient davantage une qualité qu'une nature, *plus quale quam quid* (p. 317, 31-32).

La beauté intérieure, Guillaume l'appelle « bien de soi » et louable, parce qu'elle rend louables ceux qui la possèdent, et aussi *decor*, de *decet*, ce qui convient, à la suite de Cicéron. Par contre, la faute, la laideur morale rend coupable, répréhensible, *indecens*, *inhonestum* et prend ces mêmes noms ; *inhonestum*, parce qu'elle diminue ou enlève l'*honestas, quod est honoris dignitas* (p. 315-316, 12).

Explication psychologique. — Guillaume va maintenant nous expliquer psychologiquement l'effet de la beauté. Ses idées étonneront sans doute les esprits imprégnés de thomisme. On peut ne pas admettre certains points de son exposé, mais on ne peut guère s'empêcher de le trouver très intéressant.

L'union de la faculté avec ce qui lui convient, la perception de son objet naturel, produit (Guillaume dit « est ») nécessairement en elle le plaisir, à moins qu'une maladie ne l'empêche, comme l'infection de la salive ôte aux fébricitants le plaisir du goût. La vérité et la beauté intérieure ou intelligible sont certainement l'objet connaturel de notre intelligence. Leur perception produira donc en elle le plaisir, tout comme la beauté sensible le fait pour la vue (p. 318, 35 ss.).

Même si l'émotion ne s'identifiait pas avec la perception, rien n'empêche que provienne d'une même faculté la lumière de la perception et le plaisir de l'émotion (*delectatio, sapor affectionis*). Ainsi, le goût fournit à la fois la connaissance et le plaisir de la saveur. Cela ne nous étonne pas dans les sens tels que le goût. Cela doit encore beaucoup moins nous surprendre dans des facultés plus nobles et plus puissantes.

Dans toute tendance, connaissance et tendance sont non seulement inséparables, mais identiques. Toute tendance, l'amour en particulier, perçoit par elle-même l'objet vers lequel elle se porte, sans avoir besoin pour cela d'aucune autre perception, car elle s'éclaire elle-même d'une certaine connaissance de son but, d'autant plus certaine que la tendance est plus intime que la perception. Nos facultés de connaissance sont de

quelque façon appétitives, et nos tendances sont aussi cognitives. Dès lors, pour jouir de la beauté, les yeux du corps comme ceux de l'âme n'ont besoin d'aucune autre faculté. En lui-même et dans la faculté qui l'éprouve (*subjecto et essentia*), le plaisir esthétique n'est donc pas autre chose que la vision. Tout est un : la vue, la vision, la beauté perçue, *et ideo unum necesse est esse quod recipitur in uno et ab uno et per unum.* Pour une vue saine, intérieure ou extérieure, la saisie de la beauté ne peut pas rester simple perception, mais, nécessairement, elle sera agréable et, par contre, la laideur choquera (p. 318, 45-319, 37).

Tout cela surprend moins quand on se rappelle le reste de la psychologie de Guillaume. Selon lui, les facultés ne se distinguent pas de l'âme. Voici deux passages on ne peut plus nets de son *De anima*, légèrement postérieur au *De bono* :

potentia apud animam humanam nihil est aliud quam ipsa anima in eis quae operatur per essentiam suam...[1] *Virtus vero gressibilis et virtus visibilis non minus est ipsa anima humana essentialiter quam intellectiva.*[2]

Puisque, selon Guillaume, toutes les facultés, mêmes sensibles, sont identiquement l'âme humaine, on s'étonne moins de cette connaissance affective et de ces tendances connaissantes. On retrouve une doctrine analogue chez les Pères Orientaux et, sous leur influence, chez Guillaume de Saint-Thierry, au XIIe siècle[3].

La beauté, la bonté et l'honestum. — Ce qui est bon est également beau, selon Guillaume (p. 316, 21-26 ; 28). Nous nommons beauté (*pulchritudinem seu decorem*), dit-il, la bonté que notre regard intérieur approuve et dans laquelle il se complaît, par comparaison avec la beauté extérieure et visible. On l'appelle aussi très souvent *honestas et laudabilitas*. Le contraire est vrai de la laideur, qu'elle aie ce qui ne convient pas, ou comme il ne sied pas, ou bien par simple privation, par exemple, si un homme avait trois yeux, ou bien un seul. Est indifférent ce qui, de soi, ne plaît ni ne déplaît à notre regard intérieur, ce qui n'est ni louable ni blâmable, comme d'être assis ou de manger (p. 316, 40-317, 6). Il y a beauté, quand il y a bonté morale, perfection, quand on aime ce qu'il faut aimer, et comme il le faut (p. 318, 19-20). Le beau, c'est ce qui plaît à Dieu, le mal, ce qui lui déplaît.

(1) Guillaume d'Auvergne, *De anima*, III, 6 ; Orléans, 1674, p. 92.

(2) *Ibidem*, V, 5, p. 120. Voir aussi M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, dans *Beitr. zur Gesch. Philos. des M. A.* II, 1, Munster, 1893, p. 16-17.

(3) Voir M. Lot-Borodine, *L'anthropologie théocentrique de l'Orient Chrétien*, dans *Irénikon*, 16 (1939) p. 6-21, surtout p. 14-15. Voir aussi J.-M. Déchanet, O. S. B., *Amor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry* dans *Revue du moyen âge latin*, 1 (1945), p. 349-374.

Un point important sur lequel il faut insister : le traité de Guillaume étudie le bien et le mal. Dans cette partie-ci, l'auteur est surtout moraliste et son esthétique reste de l'esthétique morale. La beauté dont il s'occupe est celle de l'action morale. Pour lui, beauté équivaut à *honestum*, la beauté morale ou intelligible au bien honnête. Sans aucun doute, honorer ses parents est beau (*pulchrum et decorum*), parce que c'est de nature à plaire à notre regard intérieur (p. 317, 8-16). *Bonum honestatis et laudis* est synonyme de la beauté intelligible qui orne nos âmes. La beauté de notre vie extérieure en est comme l'émanation et la conséquence (*exuberantia et redundantia*) (p. 317, 40-318, 3). Par contre, ce qui est *inhonestum* est également laid (p. 315, 1-3, 8 ; 316, 1-3).

Cette équivalence entre la beauté intelligible ou morale et l'*honestum*, Guillaume la reprend à saint Augustin. Il le cite (p. 316, 5-7), sans cependant préciser sa référence. Nous n'avons pas pu la retrouver. Mais cette idée d'Augustin est bien connue par toute son œuvre. Guillaume dévoile ainsi une grande source de son esthétique : saint Augustin. Dans ce court fragment qu'il avoue lui emprunter, on retrouve tous les éléments : *non oculis exterioribus sed interioribus intuemur... per seipsam placet, per seipsam decora.* Ailleurs (p. 317, 40-41), Guillaume écrit : *bonum honestatis, quod et decorum et pulchrum supra vocavimus, pulchritudinem intelligibilem*. Et Augustin : *honestatem autem voco intelligibilem pulchritudinem... Oportet ergo frui pulchris invisibilibus, id est honestis*[1]. Dans ce même texte, Augustin définit aussi l'honnête : *honestum dicitur quod propter se expetendum est, utile vero quod ad aliud referendum est*. Voilà pourquoi, après Augustin, Guillaume affirme que le beau plaît *per seipsum*, qu'il est louable et bien *per seipsum* (p. 315, 4, 6).

La définition de l'*honestum*, Augustin la tenait, directement ou non, de Cicéron. Elle figure notamment dans le *De finibus bonorum*.[2]

Mais Guillaume ne puise pas que chez saint Augustin. Cicéron leur a servi de source directement à tous deux. Voici quelques textes, parmi bien d'autres, qui en font foi : *Illud ipsum quod honestum decorumque dicitur, quia per se nobis placet...*[3] *Pulchritudo corporis... movet oculos et delectat... movet adprobationem...*[4]

(1) S. Augustin, *De diversis Q. Q. LXXXIII*, c. 30, *P. L.*, 40, 19-20. Voir aussi : « hoc esse pulchrum, hoc delectare cernentes... Virum intrinsecus oculatum et invisibiliter videntem... Non desinam monere cur ista placeant... respondebitur, ideo delectare quia pulchra sunt. » S. Augustin, *De vera religione*, c. 32, n° 59, *P. L.*, 34, 148. « Quod hiis oculis videri non potest... per eosdem oculos animae... Quod mihi inter vos foedum occurerit, improbo, quod pulchrum approbo ». *Ibidem*, c. 39, n° 73 ; *P. L.* 34, 154.

(2) L. II, n° 44 : « honestum esse... quod sit ipsum sua vi propter seque expetendum. »

(3) Cicéron, *De officiis*, II, n° 32.

(4) *Ibidem* I, n° 98, c. 28. De même la liaison avec *laudabile* et *placens*. Voir aussi *Des termes extrêmes*, III, n° 27.

C'est la première fois que nous rencontrons chez nos auteurs cette identification du beau avec l'honnête. Dans la suite, nous la retrouverons souvent. Guillaume l'emprunte, immédiatement ou non, à saint Augustin. Celui-ci la tire de Cicéron. Or ce dernier nous apprend que, par *honestum*, il rend le grec τὸ καλόν et qu'il le tient des Stoïciens[1]. Ceux-ci, à leur tour, le tiennent d'Aristote. La définition se trouve déjà dans la *Rhétorique* : « le beau (καλόν), c'est ce qui, préférable par soi, est louable, ou ce qui, étant bon (ἀγαθόν), est agréable parce qu'il est bon »[2].

Il semble bien que, directement ou non, Guillaume d'Auvergne dépend fort de ces chapitres de la *Rhétorique* d'Aristote. Celui-ci y fait de l'esthétique morale. Le c. 9 étudie vertu et vice, le beau et l'honnête... Il y est beaucoup question de louer et de blâmer. La définition du beau reproduite quelques lignes plus haut est immédiatement suivie de ceci : « si tel est le beau, la vertu est nécessairement belle, car étant bonne, elle est louable »... « La beauté (κάλλος) de l'homme jeune est... d'offrir aux yeux la jouissance d'un spectacle agréable... La beauté de l'homme mûr est de paraître agréable »[3]. Au chapitre 6 : « Le bien (ἀγαθόν) est ce qui est préférable en soi et par soi, et en vertu de quoi nous préférons quelque chose d'autre... L'utile, c'est le moyen de parvenir à la fin ». Cette définition du bien est presque la même que celle du beau reproduite plus haut. « Les vertus sont donc nécessairement un bien... Les choses agréables et les choses belles sont donc nécessairement des biens ; les premières sont productrices de plaisir ; parmi les secondes, les unes sont agréables, les autres préférables en elles-mêmes... La justice, le courage, la tempérance... ce sont les vertus de l'âme... La santé, la beauté et les qualités de ce genre, ce sont les vertus du corps... Car le beau est ou l'agréable ou le préférable en soi ».

Dans son excellent *Vocabulaire grec*, le P. V. Fontoynont S. J. le remarque très bien : « καλός, beau, bon (en gardant quelque chose de la nuance de beau). Un des plus grecs des mots grecs... reflète la tendance des Grecs à concevoir le bon comme inséparable du beau »[4]. Le καλὸς κἀγαθός le montre assez. Nous venons de voir Aristote rapprocher extrêmement le beau et le bien. Voici pour Platon : « le bien est beau aussi » (*Banquet* 204 e). « Tout ce qui est bon est beau » πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν (*Timée*, 87 c)[5]. Déjà chez les Présocratiques, καλός

(1) *Paradoxes I* et *De officiis*, III, c. 2 et 3 : honestum solum bonum est, ut Stoicis placet.

(2) Aristote, *Rhétorique*, I, c. 9, 1366 a 33. Voir éd. M. Dufour, dans *Collection des Universités de France*, Paris, 1932, p. 108.

(3) *Ibidem*, c. 5, 1361 b7 svv., p. 92-93.

(4) V. Fontoynont S. J., *Vocabulaire grec*, 4e éd. Paris, 1942, p. 18 et 20.

(5) Voir aussi E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 5e éd., Leipzig, 1922, II, 1, p. 937-938.

sert à désigner le bien, l'idéal moral. C'est encore davantage le cas chez Platon et Aristote[1]. Ils font de l'esthétique morale. Les Grecs étaient artistes en tout. Ils ne pouvaient manquer de le rester en ce qui concerne la vie morale, l'homme qui « sculpte sa propre statue », comme le dit Plotin, entre autres (*Enn.*, I, 6, 9).

Une fois καλός traduit chez Cicéron par *honestum*, saint Augustin savait assez de grec pour identifier de nouveau *pulchrum* et *honestum*, deux traductions différentes de καλός. C'est le cas de dire que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles.

Il ne nous reste plus qu'à relever chez Guillaume d'Auvergne quelques idées intéressantes concernant la beauté. Quelque chose est bon ou beau en soi et embellit l'ensemble dans lequel il figure. Mais à cela, il y a une condition indispensable : il doit occuper la place qui lui convient (*loco competenti, debito, congruenti*). Sinon, il l'enlaidit, comme l'œil s'il se trouvait au milieu du visage ou à la place de l'oreille. Une petite tache sur un bel objet, sans supprimer la beauté du reste, l'enlaidit (p. 317, 21-24). Même si par eux-mêmes certains vices étaient bons et beaux, ils enlaidissent pourtant leur sujet d'inhérence et ses facultés parce qu'ils occupent la place obligée d'une beauté et d'une bonté plus grande, celle des vertus. Ainsi, en soi, le vert est une belle couleur, agréable à la vue, mais sur la figure humaine elle serait laide et enlaidirait la figure (p. 316, 13-27). Guillaume manifeste une certaine prédilection pour la couleur verte. Dans son *De faciebus mundi*, il revient plusieurs fois à « la couleur verte, parce qu'elle tient le milieu entre le blanc qui dilate l'œil et le noir qui le contracte »[2].

Guillaume compare l'âme humaine à un dessin ou à une statue que l'on peut encore peindre et embellir de couleurs variées. Elle est une image de la beauté divine. Ses facultés sont aptes à recevoir leur beauté parfaite et y aspirent (p. 318, 7-18). Comme autant de pas, ses actes moraux l'acheminent petit à petit vers sa beauté finale (p. 318, 21-25).

Il développe aussi la belle image qui voit dans l'univers un livre écrit par Dieu. Pour ceux qui les comprennent, les créatures y tiennent lieu de mots. Il faut s'en servir comme de signes. En user matériellement, c'est en abuser. Il parle de ceux qui admirent la beauté de ce livre, et il décrit les créatures par cette belle citation d'un anonyme : *divinae bonitatis nutus et indicia quas velut distillationes permodicas pluit incessanter divinae bonitatis largitas* (p. 318, 27-34).

(1) Voir J. de Munter S. J., *Studie over de zedelijke schoonheid en goedheid bij Aristoteles*, dans *Acad. roy. de Belgique*, Classe des lettres, *Mémoires*, coll. in-8°, t. 29, fasc. 3, Bruxelles, 1932, p. 89-94, 113, 119, 201.

(2) Voir N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, Paris, 1880, p. 230.

(3) Guillaume reprend les mêmes idées dans son traité *De faciebus mundi*, contemporain du *De bono et malo*. Quand on « lit dans le livre de la nature, chaque objet

Guillaume a exposé des idées fort intéressantes et originales sur la beauté, mais il n'a pas parlé de son extension transcendantale. Un texte remarquable de son *De anima* comble dans une certaine mesure cette lacune. Il exalte la beauté de l'univers dont toutes les parties, spirituelles et matérielles, chantent de la façon la plus suave les louanges et la gloire du Créateur. L'univers ressemble à un chant de toute beauté exécuté sur la cithare qu'est le Christ. Avec un accord parfait, toutes les créatures chantent un chœur polyphonique indiciblement agréable, mais que les oreilles de l'esprit sont seules à entendre :

> Cum inspexeris decorem et magnificentiam universi in omnibus scilicet partibus suis spiritualibus et corporalibus, invenies indubitanter omnia et singula clamare, immo cantare, quod est concorditer super musicalem omnem suavitatem resonare laudes et gloriam Creatoris, ipsumque universum esse velut canticum pulcherrimum, quod ipse in cithara sua, quae est Unigenitus Dei filius, ineffabilis suavitatis concentus modulatur... Apparebit tibi... sublimissimas ac nobilissimas creaturas praecinere, tanquam voces excelsissimas et acutissimas, sensibiles vero et inanimatas succinere, tanquam gravissimas densissimasque voces ; caeteras vero creaturas pro varietate, alias quidem gravius, alias excelsius quidem et acutius resonantes, et extremis mira concordia consonantes, concentum mirae jucunditatis efficere, concentum quidem non auribus corporalibus audibilem, sed auribus spiritualibus ineffabili suavitate delectabilem[1].

Ce sont là d'admirables idées, tout à la fois artistiques et philosophiques, enthousiastes et mystiques, bref néoplatoniciennes. Guillaume les a puisées chez saint Augustin et dans les Ecrits Hermétiques. Elles remontent finalement aux Pythagoriciens (voir p. 277, 280 ; 325, 35-326, 9).

Conclusion. — Si on veut faire le point, Guillaume pratiquant surtout l'esthétique morale, la beauté est, selon lui, très liée à la bonté et identique à l'*honestum*. Voilà des idées que l'on rencontre déjà bien des siècles avant lui et que nous répéteront, dans une certaine mesure, tous les auteurs subséquents. De plus, Guillaume envisage principalement l'aspect subjectif du beau. Il insiste sur deux éléments : nos facultés (*oculi*, *aspectus seu visus*, *spectaculum*, *spectantes*, *intuentes*) et, d'autre part, le plaisir esthétique que la beauté leur procure (*placere*, *complacere*, *approbare*, *delectare*). Sans doute, sur ce point, Guillaume a des précédents et des sources. L'antiquité à cultivé de préférence l'esthétique objective. On y trouve pourtant des textes dispersés sur le plaisir esthé-

matériel paraît être le signe, la représentation d'un objet spirituel : une parcelle d'or rappelle l'innocence, un cloître éveille l'idée de l'âme. Les objets matériels ainsi considérés sont pour Guillaume les *libri naturae* ou les *facies mundi*. Il leur oppose les *sententiae*, qui sont les objets spirituels, en tant que figurés par les objets matériels ». Voir N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, Paris, 1880, p. 226.

(1) Guillaume d'Auvergne, *De anima*, V, 18. éd. Orléans, 1674, t. II, 2, supplément, p. 143 a.

tique ressenti par la vue et l'ouïe. Et une enquête approfondie relèvera peut-être quelques rares bouts de phrases s'exprimant dans le même sens chez certains auteurs médiévaux. Mais pareille insistance, à cette époque, sur l'aspect subjectif de la beauté, est tout à fait particulière à Guillaume d'Auvergne. Il faudra attendre saint Thomas d'Aquin pour la retrouver.

L'ÉCOLE FRANCISCAINE DE PARIS

La somme dite d'Alexandre de Halès

Après avoir étudié Guillaume d'Auvergne, nous abordons l'École franciscaine. Le premier ouvrage qui y traite de la beauté est la Somme dite d'Alexandre de Halès. Son édition critique se poursuit au Collège historique des Franciscains à Quaracchi (Florence). Tout le monde sait maintenant que l'authenticité et la date de cet écrit posent des problèmes très épineux. Nous ne pouvions mieux nous renseigner sur l'état actuel de la question qu'auprès de nos amis les Pères V. Doucet et F.-M. Henquinet O. F. M., qui sont officiellement chargés à Quaracchi de terminer l'édition de cette Somme et d'en élucider les problèmes d'authenticité, d'originalité et de chronologie. Voici, pour ce qui nous concerne, le résumé des conclusions de ces deux chercheurs qualifiés, qui n'ont malheureusement pas encore publié leurs travaux[1]. Notre exposé se fonde sur une série de communications épistolaires du P. Henquinet, notamment sur une lettre datée du 18 mai 1943[2].

Les textes traitant de la beauté, et qui seuls nous intéressent particulièrement ici, se trouvent dans la première partie de la *Somme*, t. I, n° 103, puis dans la deuxième partie, t. II, n°s 37, 75-85[3].

La *Summa Fratris Alexandri* est une compilation par trois compilateurs principaux de travaux provenant de l'ancienne école franciscaine, y compris de l'Alexandre de Halès. Nous devons la première et la troisième parties, c'est-à-dire les tomes I et IV de Quaracchi, à Jean de la Rochelle O. M. (*Frater Inquirens*), mort le 8 février 1245, et la deuxième partie, tomes II et III, sauf le *De corpore humano* et le *De conjuncto*, à un autre Frère Mineur « qui n'est ni Jean de la Rochelle, ni Alexandre de Halès, ni Odon Rigaud, bref, à un inconnu que, par opposition à

(1) Cela accroît d'autant plus notre dette de reconnaissance à leur égard pour leur extrême obligeance à nous communiquer les résultats de leurs recherches et à nous permettre d'en faire largement usage.

(2) Voir aussi F.-M. Henquinet O. F. M., *Eudes de Rosny, Eudes Rigaud et la Somme d'Alexandre de Halès*, dans *Archivum francisc. histor.*, 33 (1940), p. 3-54.

(3) Toutes nos références renvoyent à l'édition critique de Quaracchi, Alexandre de Halès, *Summa theologica*, Quaracchi, t. I (livre I), 1924, t. II (L. II, 1re partie) 1928 ; t. III (L. II, 2e partie), 1930.

Frater Inquirens et sur la base de ses prologues, j'appellerai provisoirement *Frater Considerans.* » Les tomes I à IV furent compilés assez indépendamment mais simultanément et parallèlement par ces deux Franciscains, de 1240 à 1245. La *Somme* a pu être éditée dès la fin de 1245 ou le début de 1246. Elle est déjà utilisée par Albert le Grand et par Simon de Hinton vers 1248-1250.

Les compilateurs emploient des sources parmi lesquelles on compte naturellement les questions d'Alexandre de Halès, les questions et traités de Jean de la Rochelle, la *Summa de bono* du chancelier Philippe et d'autres. « Je n'ai pas retrouvé la source immédiate, si elle existe, des nos 37, 75-85, t. II qui, littérairement, se ressemblent beaucoup et portent l'empreinte très facilement discernable de Considerans. Inutile de songer ici à Alexandre, à Jean de la Rochelle, à Rigaud ou à Philippe. Par contre, le n° 103 du t. I est d'un auteur bien différent de Considerans. Un simple coup d'œil sur sa facture le montre assez. Les questions 72-110 du t. I, c'est-à-dire le traité des propriétés transcendantales de l'être, forment un tout naturel qui porte la marque de Jean de la Rochelle. Bien des arguments nous permettent d'affirmer légitimement qu'ici encore Jean a introduit un de ses traités qu'on n'a pas découvert à l'état séparé ». Alexandre de Halès est absolument à exclure comme source insérée ou comme auteur des questions qui nous intéressent ici dans la Somme qui porte son nom. On n'a retrouvé de lui aucune question sur ces sujets.

Bref, on aurait atteint de bien près la vérité si on avait eu le bon sens de croire Roger Bacon qui écrivait en 1267, concernant la *Somme* d'Alexandre :

Fratres adscripserunt ei magnam Summan illam quae est plus quam pondus unius equi, quam ipse non fecit sed alii. Et tamen propter reverentiam adscripta fuit, et vocatur Summa fratris Alexandri... Exemplar apud fratres putrescit et jacet intactum[1].

Jean de la Rochelle

Dans le traité des propriétés transcendantales de l'être qu'il a repris au chancelier Philippe et notablement augmenté, après avoir étudié les rapports du bien et de l'être, *si secundum rationem sit idem bonum et ens*, Jean de la Rochelle introduit une question nouvelle : *si secundum intentionem idem sunt pulcrum et bonum* (t. I, n° 103). Les notions de beau et de bien sont-elles identiques ? Voici la doctrine exposée dans cette question. Au chapitre IV des *Noms divins*, Denys dit que le beau est la même chose que le bien et il lui attribue certaines propriétés de la bonté, comme d'être cause finale, aimable, etc. Puis Jean transcrit un passage des *LXXXIII Questions*. Saint Augustin y distingue deux sortes

(1) Roger Bacon, *Opus minus*, éd. J. S. Brewer, Londres 1859, p. 326.

de bien : l'honnête et l'utile : *honestum dicitur quod propter se expetendum est, utile vero quod ad aliud referendum est.* L'honnête est ce qui est désirable pour lui-même, l'utile ce qu'il faut reporter à autre chose. Et Augustin ajoute : *honestatem autem voco intelligibilem pulchritudinem*[1]. De tout ceci, Jean conclut que le bien honnête seul, et non l'utile, est identique au beau. Pourtant, leurs notions diffèrent. Le beau c'est le bien en tant qu'il plaît à la connaissance, ce dont la perception plaît, tandis que le bien réjouit nos facultés volitives[2].

Il semble probable que Jean de la Rochelle dépend du *De bono et malo* de Guillaume d'Auvergne. Sa phrase *pulcrum dicit dispositionem... delectat affectionem*, que nous venons de citer, s'inspire de la pensée de Guillaume. On y retrouve même son vocabulaire : *placere, delectare, apprehensio, affectio.* (Voir *passim*, en particulier p. 318, 48-319, 2 ; p. 319, 29-34). Il faut y ajouter l'identité du beau et de l'honnête, la beauté extrêmement liée au bien.

Jean continue : alors que le bien se rapporte à la cause finale, le beau concerne la cause formelle exemplaire. Car beau (*speciosus*) vient de *species* (forme). Mais la forme peut revêtir la notion de fin, et inversement. De même, le beau endosse la notion de bien, et réciproquement. Cependant, la notion de beauté semble plutôt prise à la cause exemplaire, et celle de bonté à la cause finale.

L'idée de mettre la beauté en rapports tout spéciaux avec la forme (*forma, species*) se rencontre souvent chez saint Augustin. Selon lui, c'est la forme qui donne aux êtres l'existence et la beauté. Sans elle, ils sont laids (*deformes*). Le vocabulaire y a joué son rôle : *forma, formosus, deformis ; species, speciosus.* On retrouve cela chez Jean de la Rochelle. Augustin lui-même tient ces idées de l'hylémorphisme aristotélicien et de Plotin. (*Enn.*, I, 6, 2 ; 8, 3 ; II, 4, 1)[3]. Que chez Augustin *forma* et *species* signifient parfois, ou non, forme substantielle en opposition à la matière première, peu importe ici pour nous. C'est en ce sens que Jean de la Rochelle et Considerans ont compris Augustin. Cela nous suffit.

Il faut encore relever ce trait qui reparaîtra chez les auteurs postérieurs. Jean de la Rochelle cite cette définition de la beauté par saint Augustin : « *omnis pulcritudo est partium congruentia cum quadam suavitate coloris* », toute beauté est une convenance, un accord des parties,

(1) S. Augustin, *De diversis Q. Q. LXXXIII*, c. 30, *P. L.*, 40, 19. Et voir p. 269.

(2) « Bonum, secundum quod dicitur honestum, idem est pulcro... Non sunt idem, ... differunt secundum intentionem : nam pulcrum dicis dispositionem boni secundum quod est placitum apprehensioni, bonum vero respicit dispositionem secundum quam delectat affectionem ». T. I, n° 103.

(3) « Omnis corporea creatura est...in genere suo pulchrum quoniam forma et specie continetur ». S. Augustin, *De vera religione* 40, c. 20, ss., *P. L.*, 34, 138 s. « Omne quod species continet speciosum est. Omne autem corpus, ut corpus sit, specie aliqua continetur », *De diversis Q. Q. LXXXIII*, q. 10, *P. L.*, 40, 14.

joint à un certain charme de la couleur. C'est une définition de la beauté visible, corporelle, dit Jean, mais elle s'applique aussi à la beauté intelligible ou spirituelle, dans les âmes, à cause de l'accord et de l'ordre des facultés, et en Dieu, par suite de l'ordre des personnes divines.

Voilà tout ce que l'on trouve sur la beauté dans la première partie de la *Summa fratris Alexandri.*

Mais avant d'aller plus loin, il faut s'arrêter à cette définition de saint Augustin. Elle exprime en effet l'esthétique des proportions que nous rencontrerons chez presque tous nos auteurs. Cela vaut donc la peine d'en rechercher les sources une fois pour toutes.

Cette définition se trouve dans l'œuvre d'Augustin bien avant la *Cité de Dieu*, dès 386-387[1], et puis à diverses reprises. Suivant M. Svoboda, Augustin la tiendrait probablement de Cicéron[2]. Il renvoie à *Tuscul.*, IV, 31 : *corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, eaque dicitur pulchritudo.* Il n'y parle pas de l'accord des parties, mais il le fait dans le *De officiis*, I, 98.

Notre définition se rencontre aussi chez Plotin, *Ennéades*, I, 6, 1 : « tout le monde, pour ainsi dire, affirme que la beauté visible est une proportion des parties les unes par rapport aux autres et par rapport au tout, à laquelle s'ajoutent de belles couleurs ». Le P. P. Henry a prouvé[3] que, lors de sa conversion déjà, Augustin lisait ce traité de Plotin dans la traduction de Marius Victorinus C'est donc peut-être de là qu'il la tient. Elle était très répandue, comme le remarque Plotin. On la relève notamment chez Philon, Clément d'Alexandrie[4] et chez saint Basile. A propos de ce dernier, voir plus loin, p. 288-290.

Cette définition comprend deux éléments : la συμμετρία et l'εὔχροια. La généalogie de la συμμετρία remonte très haut, comme nous allons le voir à l'instant. Mais qui donc y annexa l'εὔχροια ? M. Svoboda se demande quel Stoïcien l'a ajoutée, « conformément à la doctrine ancienne que les sensations visuelles comprennent deux éléments, la forme et la couleur. »[5]

Reste la συμμετρία. Cela vaut la peine d'en suivre la trace parce que l'antiquité et le moyen âge ont surtout professé l'esthétique des proportions, c'est-à-dire de la συμμετρία. « Chrysippe, ne rattachait la beauté corporelle qu'à la symétrie des membres et des parties. Là comme

(1) Dans *Epist.* 3, 4, *P. L.*, 33, 65, et puis à diverses reprises.

(2) K. Svoboda, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Opera facult. philos. Univers. Masarykianae Brunensis, 35, Brno 1933, p. 54.

(3) P. Henry S. J., *Plotin et l'Occident*, Spicileg. sacr. lovaniense, 15, Louvain, 1934, p. 107, 116-118.

(4) Philon, *De vita Moys.*, III, 140. Clément d'Alexandrie, *Paed.*, III, 64, 1-2. Voir K. Svoboda, *L'esthétique de saint Augustin*, p. 54.

(5) Voir Svoboda, *ibidem.*

ailleurs, il imitait Aristote[1]. Celui-ci définit la beauté par la proportion : τὸ δὲ κάλλος τῶν μελῶν τις συμμετρία δοκεῖ εἶναι. *Top.* III, 1, 116 б 21, et ailleurs : τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία. *Métaph.* L. XII, c.3, 1078 α 36. L'idée se retrouve chez Platon : mesure et proportion, ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον n'est-ce pas d'elles que naîssent toutes les beautés dont nous jouissons ? (*Philèbe*, 26 a-b). La proportion et l'accord vient du nombre (σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα) (*ibid.*, 25 d-e). La puissance du bien (ἀγαθοῦ) s'est réfugiée dans la nature du beau (καλοῦ), car la mesure et la proportion réalisent partout la beauté et la vertu μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος) (*ibidem* 64-d-65a.).

Dans ses *Mémorables*, III, 10, 3, Xénophon rapporte un dialogue entre Socrate et le peintre Parrhasius. Ce dernier lie la beauté à la proportion et à la couleur συμμετρία et χρῶμα.

Les idées de Platon que nous venons de voir, proviennent des Pythagoriciens : « L'ordre et la proportion sont beaux et utiles, tandis que le désordre et la non-proportion sont laids et inutiles[2] ». Ce n'est pas le lieu ici de rappeler longuement le système pythagoricien : les nombres y sont considérés comme les éléments ou les modèles de tout ; entre eux apparaissent les proportions (συμμετρίαι) et les accords (ἁρμονίαι). Le monde entier est nombre et harmonie. Par suite de l'habitude, nous n'entendons plus l'harmonie musicale des sphères[3]. « Qu'est-ce qui est le plus beau ? l'accord, l'harmonie[4] ».

Entre Pythagore et Platon, on rencontre Polyclète, le sculpteur, qui écrivit un livre intitulé Κανών. Il voit la beauté dans la proportion mutuelle des membres du corps humain. Il a incarné ses idées, si l'on peut dire, dans sa célèbre statue du Doryphore, devenue elle aussi un canon[5].

Bref, l'esthétique des proportions remonte à travers toute la philosophie grecque jusqu'aux doctrines mathématiques et musicales des Pythagoriciens.

Considerans

Dans la deuxième partie de la *Summa fratris Alexandri*, Considerans étudie d'abord la créature au point de vue de la quantité et parle un peu de son unité (t. II, n°s 54-55). Puis il examine ses propriétés (*conditiones*) au point de vue de la qualité : vérité, bonté, beauté. Pour les

(1) Voir Svoboda, *ibidem*.

(2) Voir H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 5e éd., 1934, fr. 58 (45) D, 4, t. I, p. 469, 36-37.

(3) Voir entre autres, L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1923, p. 57-85.

(4) Voir H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 58 (45), c. 4 et *ibidem*, B, 15.

(5) Voir Überweg-K. Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 11e éd. 1920, p. 86 et H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 40 (28) 3.

deux premières, la seconde partie de la Somme renvoie à ce qu'en dit la première partie. Ici, il va examiner la beauté dans le créé en un petit traité assez systématique et complet.

A la question : Qu'est-ce que le beau, Considerans répond seulement par la définition suivante : *quod in se habet unde conveniens esset in aspectu* (n° 75). Sa question se passe surtout à comparer le beau avec le bien et le vrai. Le beau et le bien sont identiques dans la substance, selon Denys, dans les *Noms divins*. Mais il y a entre eux une distinction logique (*rationis*). Tous deux ajoutent à l'être. Qu'est-ce que la beauté ajoute qui la différencie du bien ? Le bien inclut une référence à la cause finale et le beau à la cause formelle.

Puis Considerans compare la beauté à la vérité. La beauté (*speciositas*) concerne la forme (*species*) de l'être. Jean de la Rochelle nous apprenait déjà tout cela (voir p. 274). La vérité elle aussi concerne la forme. Ne diffèrent-elles donc pas ? Et il donne cette réponse plus profonde qu'il ne semble de prime abord : la vérité est la disposition de la forme par rapport à l'intérieur, tandis que la beauté est la disposition de la forme par rapport à l'extérieur, car le beau est *quod in se habet unde conveniens esset in aspectu*, autrement dit : la vérité regarde l'économie interne d'un être. La beauté parle de ses rapports avec le dehors, avec la perception. Ce que l'auteur dit ici de la vérité surprend les esprits imprégnés de thomisme. Pour le saisir, il faut se rappeler la notion surtout ontologique que se faisait du vrai le chancelier Philippe : la connaissance n'y intervient pas. On retrouve cette idée dans la première partie de la *Summa fratris Alexandri*. En voici un autre écho.

Plus haut (t. II, n° 37, b, p. 47), Considerans rapproche encore le beau du bien et de l'être, et les traite sur pied d'égalité. Tous trois sont présents dans une plus ou moins grande mesure dans les créatures, et les font ressembler à Dieu.

Toujours à propos du caractère transcendantal de la beauté, il faut relever les textes suivants : « les monstres sont des êtres, et les êtres, en tant que tels, sont beaux. Donc les monstres sont beaux... Dieu ne fait rien qui ne soit beau. Du Souverain bien découle le bien. De même, de la beauté suprême dérive la beauté »[1]. Ce passage exprime avec autant de netteté que de laconisme la portée universelle du beau.

Le traité des propriétés transcendantales de l'être du chancelier Philippe comportait seulement trois propriétés. Sans en ajouter expressément une quatrième, Considerans après Jean de la Rochelle introduit dans ce cercle la beauté, et la traite comme les autres propriétés transcendantales : *idem in substantia, differunt ratione*, tout en la rappro-

(1) « Entia in eo quod huiusmodi dicuntur bona et pulcra... ergo res monstruosae sunt pulcrae... Nihil fit Deo auctore quod non est pulcrum : sicut enim a summo bono bonum, ita a summo pulchro pulcrum. » T. II, n° 79, p. 101.

chant fort du bien. Il en affirme l'extension universelle. Sur ce point, Jean de la Rochelle et Considerans innovent. Cela explique la brièveté et la timidité relative de leurs affirmations sur la valeur transcendantale de la beauté.

Dans les *Noms divins* de Denys, au chapitre IV, Jean de la Rochelle et Considerans trouvaient le beau et le bien constamment unis. L'Aréopagite affirme la portée universelle du beau, comme celle du bien : « il n'est aucun être qui n'ait part au beau et au bien (voir plus loin, p. 283). Guillaume d'Auxerre apprenait aussi à nos deux Franciscains que « beauté et bonté sont identiques dans la substance » (voir p. 266). Jean et après lui Considerans les différencièrent alors par la distinction que Philippe mettait entre ses trois propriétés. Ils traitèrent la beauté comme elles. Furent-ils les premiers à le faire ? Oui, à notre connaissance. Après les éditeurs de Quaracchi, Mgr Grabmann avoue qu'il a cherché en vain les sources de la *Summa Alexandri* pour cette question[1].

Poursuivons l'exposé de la pensée de Considerans. Une fois établie la distinction entre le beau et le bien, il examine la différence entre le beau et l'utile (*aptum*), en se rattachant à une longue citation de saint Isidore. La beauté est une propriété en soi, qui se rapporte à la forme au sens large, tandis que l'utile se réfère à un autre être auquel il convient (t. II, n° 76).

La beauté de l'univers. — Puis l'auteur s'élève jusqu'à contempler la beauté de l'univers. Prise dans son ensemble, elle demeure invariablement parfaite. Mais celle qui provient de ses parties a des hauts et des bas. Un plus grand nombre de vivants n'augmenterait pas la beauté essentielle du monde où il faut considérer les genres et les espèces plutôt que les individus. Dans l'ensemble, dans les espèces et même dans la succession des individus, elle perdure. Mais elle passe avec les choses fugaces en tant que telles (t. II, n° 80).

La faute, la peine et les monstres sont-ils beaux (*malum culpae, poenae*) (n°s 77-79) ? Pour les trois cas, Considerans donne la même solution. En tant que difformités physiques ou morales, ces maux ne sont pas plus beaux qu'ils ne sont bons. Mais, précisément, il faut les prendre pour ce qu'ils sont : des détails dans l'ordre universel auquel ils contribuent. Car Dieu en tire un bel effet. Il extrait le bien, même du mal. Et celui-ci servant au bien devient beau, non pas absolument mais relativement. C'est surtout l'ordre universel qui est beau. Bien et beau allant toujours de pair, et s'identifiant même, le mal n'est pas plus absolument dénué de beauté que de bonté. Il s'enracine (*substantificatur*) dans la beauté relative, comme dans le bien relatif. La faute est punie et par là rentre dans

(1) M. Grabmann, *Des Ulrich Engelberti von Strassburg Abhandlung De pulchro*, Sitzungsber., Bayer. Akad. der Wissens., Philos.-philol. u. histor. Klasse 1925, 5, Munich, 1926, p. 111.

l'ordre. La peine est un mal pour celui qui la subit. Cependant, elle est bonne et belle. Si la mort qui est un châtiment et un mal n'existait pas, la beauté qu'il y a à la supporter n'existerait pas non plus, ni le martyre. Il manquerait quelque chose à la beauté de l'univers. Pour les monstres, nous avons vu plus haut (p. 278) la solution métaphysique de l'auteur. Il y ajoute une citation de saint Augustin : Dieu qui seul voit l'ensemble, la beauté de tout l'univers, est aussi seul capable de savoir à quoi telle monstruosité doit se rapporter. Du reste, tout mal fait ressortir le bien par contraste, comme du noir ou les ombres dans un tableau.

Puis Considerans examine si certains éléments contribuent à la beauté de l'univers : le mal, les biens changeants, le miracle, l'incarnation et les sacrements. Par lui-même, le péché n'est pas beau, et ne contribue pas à la beauté de l'univers puisqu'il enlaidit le pécheur. Mais Dieu en tire le bien, et la peine lui est due. Ainsi, accidentellement (*occasionaliter*), il concourt à la beauté du monde. Il en va de même pour les biens changeants. Leurs métamorphoses et leur succession introduisent dans l'ordre de l'univers une variété qui en accroît la beauté. Quoique inférieurs, ces biens mettent en relief les réalités immuables qui leur sont supérieures.

Et les miracles ? Ne perturbent-ils pas l'ordre et donc la beauté de la nature ? Non ! Bien qu'ils aillent contre le cours habituel des choses, les miracles y sont conformes, car ils en réparent les défectuosités et l'embellissent donc (n° 84). Ils contribuent même plus à la beauté de l'univers que les phénomènes naturels ou volontaires. Car si la souveraine Beauté se plaît à faire exécuter certaines besognes par des inférieurs, elle en fait d'autres par elle-même, les miracles, qui sont donc plus ordonnés et plus beaux que le reste, parce que plus proches de Dieu.

Quant à l'incarnation du Verbe et aux sacrements qui en découlent, bien qu'ils ne soient pas indispensables à la beauté de l'univers, ils l'élèvent à son suprême degré possible. Car l'homme est la fin interne du monde, et Dieu sa fin absolue. Or l'incarnation unit la nature humaine à une Personne divine. Puis, elle répare par le plus noble moyen le désordre causé par le péché originel, et accroît ainsi la beauté de l'univers (n° 85).

Toute sa pensée sur la beauté de l'univers et le rôle que le mal y joue, Considerans la tient, au fond, de saint Augustin, dont il cite d'admirables images où l'on retrouve figurés les êtres changeants et le mal. Il en est de la suite des siècles, de la beauté de l'univers, comme de celle d'un long chant, loin de la troubler, l'extinction successive des notes et des syllabes, les pauses et même les dissonances font jaillir cette merveilleuse harmonie : « *Deus ...ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam antithetis honestavit* ».[1]

(1) S. Augustin, *De Civ. Dei*, XI, c. 18, *P. L.*, 41, 332 ; cité t. II, n° 77.

Saint Bonaventure

Dans les œuvres imprimées de saint Bonaventure, on ne trouve pas de traité sur les propriétés de l'être. Mais le P. Henquinet a prouvé que le manuscrit d'*Assise Bibl. Comm. 186* conserve un brouillon autographe du saint[1]. On y rencontre un traité sur les propriétés transcendantales de l'être. D'après ce que le P. Henquinet nous écrivait le 28 novembre 1945, ces questions sont antérieures au Sententiaire de Bonaventure. On peut donc dater de 1250 environ les parties qui nous intéressent ici.

On est frappé, par l'extrême dépendance de ce traité de Bonaventure par rapport à la Somme dite d'Alexandre de Halès. Il en copie de longs passages, surtout citations et références, ou bien il le résume. Presque toujours il reprend sa pensée. De plus, ce brouillon aux questions inégalement élaborées dans un cahier à l'usage privé du saint ne doit guère s'être répandu. Il n'a pu exercer qu'une très minime influence, s'il en eut seulement. A notre connaissance, on ne l'a encore décelée nulle part.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans le petit traité de Bonaventure, c'est ce qu'il dit des propriétés en général et de la beauté. Il admet quatre propriétés transcendantales de l'être : l'unité, la vérité, la bonté et la beauté. Toutes quatre se fondent sur l'être. Cependant chacune lui ajoute une notion particulière, d'abord, en soi, les diverses indivisions dont parlait le Chancelier Philippe[2]. Puis chacune de ces propriétés se rapporte à une cause différente : l'unité concerne la cause efficiente, le vrai la cause formelle, le bien la cause finale. Le beau, lui, concerne toutes ces causes. Les quatre propriétés présupposent la notion d'être dans laquelle elles communiquent. Elles se présupposent aussi l'une l'autre : le beau présuppose le bien, celui-ci le vrai, le vrai l'un. L'un présuppose l'être lui-même[3].

(1) F.-M. Henquinet O. F. M., *Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le Commentaire des Sentences*, dans *Études francisc.* 44 (1932) p. 633-655 ; 45 (1933) p. 59-82. Et du même, *De causalitate sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae*, dans *Antonianum* 8 (1933), p. 377-424.

(2) « Unum est enim indivisio entis ; sed verum dicit indivisionem formae a materia, sive quod est et quo est; bonum autem dicit indivisionem potentiae ab actu». S. Bonaventure, *Assise* 186, f. 51 va.

(3) « Cum assignantur quatuor conditiones entis communiter, scilicet unum, verum, bonum et pulchrum, quaeritur qualiter distinguuntur et penes quid sumantur .. Istae conditiones fundantur supra ens : addunt enim aliquam rationem. Unde unum, verum, bonum et pulchrum praesupponunt intellectum entis in quo communicant, et rursus haec invicem praeintelligunt se ; nam pulchrum praeintelligit bonum, et bonum verum, et verum unum, unum autem ipsum ens. Quod patet quia ens dicit absolutum... Unde unum respicit causam efficientem, verum formalem, bonum autem finalem secundum appropriationem : sed pulchrum circuit omnem causam et est commune ad ista... Pulchrum respicit communiter omnem causam... Est pulchritudo

Sur deux points, Bonaventure dépend plus que probablement du commentaire d'Albert le Grand sur les *Noms divins* (1250). Qu'on en juge par ce qui suit. Pour Albert, voir plus loin, p. 297.

Albert : *natura pulcritudinis habet se in ratione trium causarum respectu pulcrorum* (p. 435, 3-4).

Bonaventure : *pulchrum circuit omnem causam et est commune ad ista... pulchrum respicit communiter omnem causam.*

Albert : *hoc convenit pulcro... ratione subjecti sui in quo communicat cum bono* (p. 426, 7).

Bonaventure : *bonum et pulchrum supponunt intellectum entis in quo communicant.*

Nous n'avons rencontré ces idées un peu particulières que chez ces deux auteurs. Dom Lottin avait déjà remarqué par deux fois l'influence d'Albert le Grand sur Bonaventure[1].

La définition de saint Augustin, *omnis pulchritudo est partium congruentia cum quadam suavitate coloris*, s'applique proprement à la beauté sensible, la plus manifeste pour nous, et qui doit nous mener à la beauté spirituelle et même divine. Il y a une beauté externe, celle des êtres corporels. C'est celle qu'Augustin définit. Mais il y a aussi une beauté intérieure qui s'étend à tous les êtres. La beauté, c'est l'accord (*congruentia*) des parties. Dans les êtres matériels, accord des parties quantitatives, dans les êtres spirituels, créés, accord des parties essentielles, matière et forme, *quod est* et *quo est*. En Dieu se trouve la beauté suprême parce qu'il y a un souverain accord d'ordre entre les Personnes divines (*notionum*).

On le voit, il n'y a que peu à glaner pour nous chez saint Bonaventure, mais ce peu ne manque pas de valeur, quoique nous le souhaiterions plus explicite. Le grand mérite du Docteur Séraphique est d'avoir résolument franchi le pas devant la nouveauté duquel sa source, la *Somme* d'Alexandre, hésitait, et d'affirmer nettement quatre propriétés transcendantales, en ajoutant la beauté aux trois autres, et en insistant sur la portée universelle du beau : *in omnibus est et ad omnia se extendit.*

On peut rapprocher de ceci les deux textes suivants tirés de son com-

ad exterius, et est ad interius. Prima est in corporalibus, et hanc definit Augustinus, secunda in omnibus, et haec ad omnia se extendit ». S. BONAVENTURE, *Assise* 186, f. 51 va.

(1) « Il paraît bien que Bonaventure se soit inspiré du commentaire d'Albert sur les Sentences » (*In IIIm*, au plus tard en 1245). Voir O. LOTTIN O. S. B., *La connexion des vertus avant S. Thomas*, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 2 (1930), p. 44-45, n. 63. « Il paraît bien que S. Bonaventure a eu sous les yeux le *Commentaire des Sentences* d'Albert le Grand. Il semble s'en être inspiré » O. LOTTIN, *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin*, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 12 (1940), p. 285, 293, 294.

mentaire sur les Sentences imprimé : *omnia visibilia bona sunt et pulchra...*[1] *Omne quod est ens habet aliquam formam, omne autem quod habet aliquam formam habet pulchritudinem.*[2]

On retrouve ici une doctrine déjà rencontrée dans la Somme dite d'Alexandre et chez saint Augustin ; voir plus haut, p. 275.

Ceci termine l'examen des auteurs franciscains de Paris concernant notre sujet. Avant de consulter ceux d'Oxford, en guise de transition, il faut nous arrêter un moment aux commentaires sur les *Noms divins* de Denys.

Les Commentaires dionysiens

On aura observé que les auteurs qui traitent du beau et de sa portée transcendantale se réclament d'autorités néoplatoniciennes : saint Augustin et le Pseudo-Denys, au chapitre IV des *Noms divins*. L'Aréopagite y parle constamment du bien et du beau. Il affirme leur identité et répète que tout est beau. Voici quelques-uns de ses passages les plus caractéristiques : on dit que Dieu est beau

> propter traditam ab ipso omnibus existentibus juxta proprietatem uniuscujusque pulchritudinem; et sicut universorum consonantiae et claritatis causa, ad similitudinem luminis cum fulgore immittens universis pulchrificas fontani radii ipsius traditiones, et sicut omnia ad se ipsum vocans, unde et callos dicitur (179-180)[3]... Ex pulchro isto (Dieu) omnibus existentibus est esse secundum propriam rationem singula pulchra, et propter pulchrum omnium concordiae (183)... idem est bono pulchrum; quoniam bonum et pulchrum secundum omnem causam cuncta desiderant, et non est aliquid existentium quod non participet pulchro et bono. Audebit autem et hoc dicere sermo : quod et non existens participat pulchro et bono (185)... Hoc unum pulchrum et bonum singulariter est omnium multorum pulchrorum et bonorum causa (186).

Ces textes jouissaient d'une autorité extraordinaire dans les milieux théologiques qui les considéraient comme l'œuvre du disciple de saint Paul, saint Denys l'Aréopagite, premier évêque de Paris et martyr. On peut donc s'attendre à trouver des exposés intéressants concernant la beauté dans les commentaires de ses écrits. Jusqu'à saint Thomas, nous en connaissons par six auteurs : Thomas Gallus, *Munich Clm. 7983* attribué à Pierre d'Espagne, Robert Grosseteste, puis les Dominicains saint Albert le Grand, Ulrich de Strasbourg et saint Thomas. Nous allons étudier successivement tous ces penseurs.

(1) Bonaventure, *In IIm Sent*, d. 1, P. 1, a. 2, q. 1, Éd. Quaracchi, t. II, 1885, p. 26 a 4.

(2) *Ibidem*, d. 34, a. 2, q. 3, 6, p. 814.

(3) Voir *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse...* T. I, Paris 1937. Dans ce contexte, toutes nos références renvoient à ce précieux instrument de travail, à la version de Sarrazin.

Thomas Gallus. — Les travaux du P. G. Théry O. P. nous renseignent abondamment sur les ouvrages de Thomas Gallus.[1] Il composa d'abord une *Extractio* du corpus dionysien, achevée en 1238. Ce n'est qu'« un exposé clair, simple, concis des livres de Denys », qui ne nous apprend rien de nouveau. On n'y constate aucune progression de la pensée par rapport au texte de base. Le 27 avril 1242, Gallus avait achevé son commentaire ou *Explanatio* sur les *Noms divins*. Nous l'avons étudié dans *Vienne Nat. 695*, mais sans y rien recueillir de fort neuf pour notre enquête. A la suite de l'Aréopagite (voir p. 283), il affirme la beauté de tout être et, comme Guillaume d'Auxerre (voir p. 266), il insiste sur l'identité du bien et du beau, sans plus : tout être est bon, et tout bien, en tant que tel est beau :

> *Dicitur pulchritudo propter plenitudinem ab ipso traditam omnibus existentibus,* id est quia ipsa causaliter distribuit omnibus creaturis suae pulchritudinis participationes secundum uniuscuiusque capacitatem et conditionem... *Pulchrum idem est bono,* id est : idem prorsus vere est bonum et vere pulchrum. ...Unde appetendo vere pulchrum,eo ipso appetimus vere bonum et e converso, nec profundior nec profusior aut alia est theoria boni quam pulchri. ...Omne enim ens est bonum, et omne bonum in eo quod bonum est pulchrum[2].

Les paraphrases de Thomas Gallus sur Denys ne nous apprennent donc rien.

CLM 7983. — Mgr Grabmann a signalé[3] un autre commentaire dionysien, conservé dans *Munich Clm 7983*, et attribué par le scribe lui-même à Pierre d'Espagne. Le manuscrit date du xiiie siècle.

Le commentaire sur les *Noms divins* ne nous fournit presque aucun renseignement neuf pour nous. En outre, ce qu'on n'a pas encore observé, il commente plutôt l'*Extractio* de Thomas Gallus que Denys lui-même. Par endroits, il se contente de la copier. Ainsi, le f° 89rb coïncide presque littéralement avec l'*Extractio*[4]. Ailleurs, le commentaire se détache un peu plus de l'*Extractio*, dans laquelle il insère quelques gloses. Mais rien ne mérite d'être relevé ici, sauf peut-être un court passage : la beauté comporte l'harmonie, c'est-à-dire l'ordre des choses, leur accord, leur convenance mutuelle, car les choses désordonnées sont laides[5].

(1) G. Théry O. P., *Chronologie des œuvres de Thomas Gallus, Abbé de Verceil* dans *Divus Thomas* (Plaisance), sér. III, 11 (1934) p. 265-277, 365-385, 469-496.

(2) Thomas Gallus, *Explanatio in Div. Nom.*, c. 4. *Vienne, Nat. 695,* f. 50rb-50vb. Le texte de Denys figure en italique.

(3) M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI († 1277),* Sitzungsber. der bayer. Akad. der Wissens., Philos.-philol. histor Abteil., 1936, 9, 138 p. Voir p. 116-126.

(4) Voir *Dionysiaca*, I, p. 683, 178-181.

(5) « Item laudatur ut sapiens et pulchra ipsa Deitas, quia omnia quae ab ipsa causata sunt, in propria natura sine corruptione aliqua conservat et implet omni ordine et decore. Incorruptio igitur naturae sive conservatio sine corruptione pertinet ad

Quel est l'auteur de ce commentaire sur les *Noms divins* ? Le copiste l'attribue à Pierre d'Espagne. C'est à peu près le seul argument que l'on ait dans ce sens. Mgr Grabmann ne se prononce pas définitivement et laisse aux spécialistes la solution du problème d'authenticité. Nous ferons de même, surtout que M. U. Gamba annonce la publication prochaine d'une étude assez complète sur l'histoire des commentaires dionysiens au moyen âge. Il note déjà[1] que le commentaire de *Clm 7983*, f° 126 v.-130 v. sur la *Théologie mystique* n'est autre que celui attribué à Scot Erigène, édité. Le fait qu'il paraphrase la traduction de Jean Sarrazin (XIIe siècle), et sa dépendance par rapport aux œuvres de Thomas Gallus (XIIIe siècle), empêchent d'y voir l'œuvre de Scot Erigène (IXe siècle). Mgr Grabmann relève d'ailleurs que les paraphrases de *Clm 7983* ne sont pas en entier l'œuvre de Pierre d'Espagne mais, comme le glossateur le remarque lui-même, la continuation et l'achèvement du commentaire entrepris par un autre :

> decrevi animo per planas verborum luculentias ipsius altas sententias... exarare. Non autem in totum sed in partem mihi hoc opus arripio, qui hoc ipsum dudum ab alio orditum amore amoris divini nunc intexo.

Après ces deux commentaires sur les *Noms divins* examinés sans profit, les quatre qui nous restent nous fourniront une bonne récolte. Avec Robert Grosseteste, nous passons à l'Ecole franciscaine d'Oxford dont il fut le premier maître, quoiqu'appartenant au clergé séculier.

L'ÉCOLE FRANCISCAINE D'OXFORD

Robert Grosseteste

Commentaire sur les Noms Divins

On attribue souvent à Robert Grosseteste une nouvelle traduction latine des œuvres du Pseudo-Denys. C'est là une exagération. L'évêque de Lincoln s'est borné avec l'aide de manuscrits grecs à corriger les versions antérieures. On peut s'en convaincre facilement grâce à *Dionysiaca*, la précieuse synopse dionysienne éditée par les moines de Solesmes.[2]

Ensuite, Robert commenta ce texte latin revisé par lui. L'authenticité

sapientiam, harmonia vero, id est ordo rerum et concordia et decor, pertinent ad pulchritudinem, quasi diceret : quia Deus sapiens est, omnia conservat sine laesione ; quia vero pulcher est, omnia implet concordia et decore. Nota quod primo dicit harmoniam, postea decorem, quia quae ordinata sunt et concordia sunt decentia, quae vero inordinata sunt turpia sunt. Item Deitas laudatur ut benigna ». *Clm. 7983*, f. 74rb ; *Dionysiaca*, p. 674, 25.

(1) U. Gamba, *Il Commento di Roberto Grossatesta al « De mystica theologia » del Pseudo-Dionigi Areopagita* (Orbis latinus, Biblioteca di testi medievali, XV), Milan, 1942, p. 2-3.

(2) Voir p. 283, n. 3.

de ces travaux de Grosseteste sur Denys a été démontrée par Baur[1] et par M. S. H. Thomson[2]. Dans une note non encore publiée, le P. D. A. Callus O. P. apporte des éléments nouveaux concernant la chronologie de plusieurs écrits de Grosseteste qui nous occupent. Voici ce qu'il a bien voulu nous en communiquer, le 2 juin 1945, et dont nous le remercions vivement : le commentaire sur la *Hiérarchie angélique* peut être situé en 1239-1240. Les citations des commentaires les uns par les autres permettent de retrouver avec certitude leur ordre que voici :

1° Le commentaire sur la *Hiérarchie angélique*, 1239-1240.

2° Les commentaires sur la *Hiérarchie Ecclésiastique* et la *Théologie mystique*.

3° Le commentaire sur les *Noms divins*, donc probablement pas antérieur à 1243 environ.

Le commentaire de Grosseteste sur les *Noms divins* n'a encore été ni publié, ni même étudié au point de vue doctrinal. Pourtant, en beaucoup de ses passages, la profondeur et la beauté de la pensée retiennent le lecteur. A la différence des deux commentaires dionysiens que nous venons d'examiner en vain, celui-ci nous offre des éléments intéressants. Nous éditons plus loin (p. 319-322), d'après *Paris Mazarine 787*, les textes concernant notre sujet.

Remarquons-le tout de suite, Grosseteste envisage exclusivement l'aspect objectif du beau. Il commence par définir la beauté : c'est l'accord, l'harmonie d'un être avec lui-même, de chacune de ses parties avec elle-même, les autres et l'ensemble, et l'accord de ce tout avec le reste. Cette définition rappelle fort celle de Plotin συμμετρία τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον (*Enn.*, I, 6, 1).

On dirait que Robert commente, détaille, étend. Mais d'où la tiendrait-il ? Pas de saint Basile, ni de Maxime le Confesseur, et il ne semble pas connaître les *Ennéades*. Son époque les ignorait, pratiquement. Mais il ne faut pas oublier que, lui, il sait bien le grec.

Dieu est la beauté même parce que sa simplicité absolue exclut de son harmonie interne jusqu'à la possibilité d'une dissonance ou d'un désaccord. Non seulement il s'accorde avec l'universalité des êtres, mais c'est lui qui donne à tous les êtres une beauté manifeste (p. 320, 23-29).

A la suite de Denys, Robert insiste sur la beauté de toutes les créatures. C'est en préservant intacts les biens naturels qu'il a reçus de son créateur que tout être reste en parfait accord avec Dieu, avec soi-même, avec tous et chacun des autres êtres. C'est là sa beauté. Cela suppose que ses actes ne l'égarent pas (p. 320, 1-7).

(1) L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste... in kritischer Ausgabe* (Beitr. zur Gesch. der Philos. des M. A., t. 9), Munster, 1912, p. 31*-43*.
(2) S. Harrison Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1235-1253*, Cambridge, 1940.

Considérés en eux-mêmes, les êtres sont dispersés à cause de leurs natures différentes, ainsi que de la diversité de leurs capacités et de leurs activités. Mais ils s'entraident les uns les autres et souhaitent ces secours. Sinon, ils ne seraient pas des parties d'un même univers. Ces désirs muets et cette assistance réciproque les relient entre eux. De plus, la Bonté et la Beauté essentielle les rassemble et les unifie en les appelant et en les attirant tous vers la participation d'elle-même, suivant les possibilités de chacun. Cette unification est plus étroite que celle des individus dans l'espèce. Et pour qu'ils se plaisent à rester unis, comme rien ne plaît qui ne réponde à un désir, la bonté essentielle leur infuse à tous de la désirer comme leur cause efficiente, conservatrice et finale (p. 321, 26-35). C'est ce qui donne à l'univers son unité et dès lors sa beauté. Ainsi Dieu unit les êtres, les pacifie, les accorde les uns avec les autres pour qu'ils s'entrepénètrent autant que possible, afin de les rappeler et de les ramener unanimement (*concorditer*) à la participation de sa propre unité. Et voilà la suprême beauté des choses.

De même, la lumière solaire rassemble, unifie et pacifie autant que possible toutes choses dans le monde sensible, elle les attire vers son unité en les illuminant. Par là, elles les rend belles. Car c'est surtout la lumière qui rend belles toutes choses et qui fait voir la beauté (p. 320, 33-321, 4).

Pour bien comprendre cela, il faut se rappeler le reste du système de Grosseteste, spécialement sa métaphysique de la lumière. Selon lui, la forme de corporéité est lumière. C'est de la lumière que les corps reçoivent toutes leurs perfections, notamment leur activité, leur couleur, leur beauté. C'est elle, partout présente, qui donne à l'univers son unité.

La beauté souveraine est la cause efficiente première, et la beauté créée, la cause proche qui fait l'accord des êtres inanimés, les amitiés des êtres raisonnables et les rapports des animaux. Tous participent à la beauté et sont très beaux (p. 321, 4-14). La même beauté ne convient pas à tous les êtres. Ce qui est beau pour l'un serait laid pour l'autre.

Il suffit de connaître le livre des *Noms divins* pour remarquer que Grosseteste subit intensément l'action des textes qu'il commente : les passages du chapitre IV sur la beauté, la lumière et le bien. Il s'en inspire, en reprend la pensée et jusqu'au vocabulaire. La notion de la beauté qu'il expose ici sous l'influence de Denys revient à ceci : beauté égale unité. Plus les choses sont unes, unifiées, plus elles sont belles. Et il nous présente l'admirable et gigantesque tableau néoplatonicien de l'univers retournant à Dieu dans son unité et sa beauté.

Le beau et le bien. Dans la réalité, *secundum rem*, le beau et le bien sont la même chose, mais leur notion diffère, *differunt ratione*. Car Dieu est bon en tant qu'il crée l'univers, qu'il le conserve et le perfectionne. Il est beau en tant qu'il donne à tout être l'harmonie interne et externe. Malgré leur distinction, ces deux notions sont inséparables. Le beau suit immédiatement le bien (p. 321, 15-25 ; 320, 8-13).

C'est le fond de la solution que Jean de la Rochelle et de Considerans : appliquer aux rapports du bien et du beau la distinction établie par le chancelier Philippe entre le bien et l'être (voir p. 279). Robert connaissait-il la Somme de Philippe ? C'est possible. Avait-il lu également la *Summa fratris Alexandri ?* Il est difficile de l'affirmer, les deux ouvrages étant exactement contemporains. Ce traité de Jean de la Rochelle circulait-il séparément avant son insertion dans la Somme dite d'Alexandre ? On l'ignore (voir p. 274).

La seule définition du beau que Robert nous a donnée jusqu'ici contient uniquement la notion d'accord, d'harmonie. A un détour de son commentaire (voir p. 322, 9), il propose une formule différente : *pulchritudo est commensuratio partium et membrorum cum coloris venustate* : la beauté, c'est la proportion (*commensuratio* traduisant συμμετρία) des parties et des membres, unie au charme de la couleur. La santé consiste, elle aussi, en une proportion, celle des humeurs. Un défaut naturel diminue l'harmonie et la proportion (*commensuratio*) d'où résulte la beauté. Dans la laideur et la maladie, ces deux proportions se modifient, mais elles ne disparaissent jamais entièrement.

Robert reprend cette définition à un passage du commentaire de saint Basile sur l'*Hexameron*, dont il s'est inspiré et qu'il a même copié quand il paraphrasait lui-même les premiers chapitres de la *Genèse* (voir p. 289 ss.). Qu'on en juge par les trois textes juxtaposés. Robert se sert de la traduction latine d'Eusthate l'Africain, en la corrigeant d'après le grec, selon son habitude. C'est par *commensuratio* qu'il rend d'ordinaire συμμετρία.

Basile *in Hexaemeron*[1] :	Grosseteste *in Divinis nominibus*[2] :	Basile[3] :
Pulchritudo corporea ex membris inter se compositis et ex coloris venustate formatur.	Pulchritudo... sit commensuratio partium et membrorum[4] cum coloris venustate.	τὸ ἐν τῷ σώματι καλὸν ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα τῶν μερῶν συμμετρίας καὶ τῆς ἐπιφαινομένης εὐχροίας τὸ εἶναι ἔχει.

En outre, il suffit de rappeler le début de la célèbre *Ennéade* sur le beau (I, 6, 1), pour voir que saint Basile s'inspire ici de Plotin. A travers Basile, l'évêque de Lincoln puisait donc sans le savoir dans les *Ennéades*. C'est la définition stoïcienne dont nous avons suivi plus haut les antécédents (p. 275 ss.). Jean de la Rochelle la reprenait à saint Augustin, Grosse-

(1) Traduction d'Eusthate l'Africain, *P. G.*, 30, 889 C.

(2) Voir plus loin, p. 322, 9-10.

(3) S. Basile, *In Hexaemeron*, *P. G.*, 29, 45-47.

(4) Les manuscrits grecs sont partagés : certains ont μερῶν, d'autres μελῶν. Quelques-uns ont probablement réuni les deux leçons, au moins en marge. Quoiqu'il en soit, Grosseteste rassemble les deux variantes : *partium et membrorum.*

(5) Le P. P. Henry S. J. l'a bien prouvé dans ses *Études plotiniennes*, t. I, *Les états du texte de Plotin*, Louvain, 1938, p. 159-196, spécialement p. 172-173.

teste, lui, la rencontre dans saint Basile qui la tient de Plotin. Augustin aussi, plus que probablement. Par deux circuits différents on revient donc aux *Ennéades*.

Le Commentaire sur l'Hexameron

Cet ouvrage contient aussi quelques textes intéressants. On n'a pas encore bien établi la chronologie des œuvres de Grosseteste, pour la bonne raison que, jusqu'ici, son œuvre a été injustement négligée, surtout ses commentaires. Heureusement, on se met maintenant à l'éditer et à l'étudier. Le P. Callus pense que ce commentaire est certainement antérieur à celui sur les *Noms divins* (vers 1243), puisqu'il précède celui sur la *Hiérarchie angélique*, que l'on peut dater de 1239-1240 (voir p. 286). M. Thomson aboutit à la même conclusion. Il place cet écrit au début de l'épiscopat de Grosseteste, commencé en 1235. « The literary and linguistic content would point to a date ca. 1240, hardly before ». Deux indices nous semblent montrer que le Commentaire de Robert sur l'*Hexameron* est antérieur à celui sur les *Noms divins*. En effet, il cite le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène, non pas suivant sa propre revision, mais encore selon la traduction de Burgundio de Pise.

Jean Damascène, traduction Burgundio[1]	Grosseteste, *in Hexameron*[2] :	Grosseteste, traduction de *De fide orthodoxa*[3] :
(Fecit Deus lumen, id est prima die) pulchritudinem et ornamentum omnis visibilis creaturae. Aufer enim lumen et omnia in tenebris ignota manebunt, proprium cum non possint demonstrare decorem.	Aufer lumen et omnia in tenebris ignota manebunt, cum non possunt proprium demonstrare decorem. (Lux igitur est) pulchritudo et ornatus omnis visibilis creaturae.	(Fecit Deus lumen, scilicet prima die) pulchritudinem et ornatum omnis visibilis creaturae Aufert (sic) enim lumen et omnia in tenebra incognita manent *mg.* : (seu manebunt), propriam non potentia decentiam demonstrare.

Ensuite, dans sa paraphrase des *Noms divins*, vers 1243, il revient à un passage du Commentaire de saint Basile sur l'*Hexameron* qui l'a frappé quand il paraphrasait lui aussi ces mêmes textes, et il en reprend une définition (voir p. 288).

A son ordinaire, et c'est assez naturel, Robert se laisse absorber presque tout entier par le texte qu'il commente, ou par sa documentation, ici par le commentaire de saint Basile sur l'*Hexameron*. Il cite continuellement saint Basile, saint Ambroise et saint Augustin : *cuius testes sunt Basilius, Ambrosius et Augustinus, unusquisque in libro suo Hexameron.*

(1) Voir *Bruxelles Bibl. roy. 12014-12041 (1387)*, f. 123va.
(2) Voir plus loin, p. 322, 17-19.
(3) Voir *Cambridge, Pembroke Coll. 20*, f. 6ra, c. 21.

locum istum Geneseos exponens.[1] Rien de plus normal : il se renseigne chez trois des Pères de l'Eglise qui ont approfondi avant lui les premiers chapitres de la *Genèse.* Ici, il en appelle sans cesse à saint Basile, auquel il emprunte ses idées et même bien des passages de son texte[2].

Relevons d'abord une nouvelle définition de la beauté : c'est l'accord, l'harmonie des proportions, *proportionum concordia pulchritudo est.* Elle se comprend mieux grâce à un texte du commentaire sur les *Noms divins :* des mesures des êtres résultent leurs proportions relatives, et de celles-ci dérive leur harmonie, leur accord (voir p. 321, 36 ss.). Mais dans ce passage-ci, ce n'est là qu'un détail.

La lumière est belle par elle-même, nous dit Robert. Simple par nature, elle est souverainement unie, égale à elle-même et parfaitement proportionnée. Or, l'harmonie des proportions, c'est la beauté. Mais même sans cette harmonieuse proportion des formes, la lumière reste belle à elle seule. Car l'or est beau, toutes les étoiles sont extrêmement belles et très agréables à la vue, *visui iucundissima,* grâce seulement à leur joyeux éclat et à la beauté de la lumière. Tout cela, sans proportion des formes. C'est la lumière qui donne leur beauté à tous les êtres, notamment en la faisant apparaître.

Tout ceci est repris à saint Basile, qui le tient de Plotin. Répétant indirectement, à son insu sans doute, la pensée des *Ennéades*, Grosseteste fait ici l'esthétique de la lumière et vise à exclure celle des proportions. C'est un cas très rare. Depuis l'antiquité grecque, on trouve presque toujours, soit les proportions seules, soit unies à la lumière ou à la couleur.

Dans ce beau paragraphe si typiquement grec, saint Basile revient plusieurs fois sur l'aspect subjectif, agréable à la vue, de la beauté. Cette idée n'a pas complètement échappé à Grosseteste, mais il ne s'y arrête pas.

Poursuivons l'exposé de la pensée de l'évêque de Lincoln : la lumière de la beauté divine reste unique en elle-même, mais elle se multiplie en distribuant aux créatures des participations nombreuses et variées d'elle-même. De là vient la beauté de tous les êtres. Car si leurs beautés ne différaient pas, l'univers ne pourrait pas être souverainement beau En effet, aucun être ne peut contenir toute la beauté. Ainsi, la beauté souveraine est diversement participée par tous les êtres. Elle est en chacun, et parfaite dans l'univers.

Robert ajoute encore : leur grandeur même rend les grandes étoiles plus belles que les petites. Remarquons que la grandeur, condition de la beauté, est une idée d'Aristote (voir plus loin, p. 303). Les étoiles séparées et distinctes sont plus belles que les étoiles unies ou que celles de la

(1) Voir *Londres, Brit. Mus. Roy. 6 E V,* col. 568, f. 148[ra].
(2) Pour les sources de la pensée, voir le texte, p. 322 sv.

voie lactée, tout comme des chandelles séparées sont plus belles qu'un feu.[1]

Si on veut résumer, toute l'esthétique de Grosseteste baigne dans la lumière néoplatonicienne. Sous l'influence de Denys, Robert répète avec force l'extension universelle du beau. Comme la *Summa fratris Alexandri*, il distingue beauté et bonté : *idem secundum rem, differunt ratione.* Il ne considère que l'aspect objectif du beau. En général, il propose l'esthétique des proportions. La beauté se ramène pour lui à l'unité. Mais, une fois, sous l'action de Plotin et de saint Basile, il défend l'esthétique de la lumière, toute pure, contre celle des proportions. Il semble aussi subir l'influence de saint Augustin.

Thomas d'York

Concernant la vie et les œuvres de Thomas d'York, le travail fondamental est une étude du P. E. Longpré O. F. M.[2] Thomas se forma à l'Université d'Oxford à partir de 1248 environ. Maître en théologie dès 1253, il enseigna à Oxford puis à Cambridge. Il mourut vers 1260. Ses deux seuls ouvrages qui nous intéressent ici sont l'opuscule *Comparatio sensibilium* et le monumental *Sapientiale*. Le P. Longpré affirme avec raison que l'opuscule, d'ailleurs inachevé, doit être antérieur au *Sapientiale*. Thomas y traite d'abord en général de l'être et de ses trois propriétés transcendantales habituelles,[3] sans dire un mot de la beauté. Il annonce des chapitres sur la vérité et la bonté[4], puis il entame l'examen détaillé de l'unité et de problèmes connexes. Mais alors son traité s'arrête abruptement. Dans son *Sapientiale*, majestueuse Somme de métaphysique, qu'il laissa inachevée à sa mort, vers 1260, Thomas étudie longuement l'être et ses trois propriétés transcendantales reçues. Au livre II, chapitre II, il reconnaît successivement la valeur transcendantale à la bonté, à l'unité et à la vérité, et il renvoie aux sections où il s'en occupe tout au long. Ce chapitre est donc le point central pour nos propriétés dans le *Sapientiale*. Aussitôt après cette affirmation de la portée universelle des trois propriétés, il prouve que la beauté jouit du même privilège.

L'œuvre de Thomas d'York est encore inédite. Nous en publions plus

(1) Saint Augustin compte aussi la distinction parmi les éléments de la perfection du monde. Voir *De ordine* I, c. 6, nº 18, *P. L.*, 32, 986 et *Contra epistolam fundamenti* c. 33, nº 36, *P. L.*, 42, 198-199 : *lauda tu mecum speciem, distinctionem.*

(2) E. Longpré O. F. M., *Fr. Thomas d'York O. F. M. La première Somme métaphysique du XIII[e] siècle*, dans *Archivum francisc. histor.*, 19 (1926) p. 875-930.

(3) Chapitres 15-17, surtout le c. 17.

(4) « Exponetur in capitulo de veritate et vero per veri distinctionem. » *Florence Bibl. Nat. Conv. Sopp. A 6 437*, f. 239[va]. « Sicut forte clarius declarabitur in capitulo de bono et malo », *ibidem*, f. 240[ra].

loin (p. 323-7), les passages qui concernent notre sujet. Pour les sources de la doctrine exposée ici, que l'on se reporte à l'édition du texte. Thomas précise presque toujours d'où il tire ses idées et ses citations.

Sur la définition et la notion de la beauté, Thomas dit très peu de chose, et cela même il le reprend à Avicenne. La beauté, c'est la *convenientia*. Est beau ce qui est comme il convient que ce soit (pp. 324 ; 6, 22). Avicenne parle un peu du plaisir esthétique mais, frappé presque exclusivement par l'aspect objectif du beau, Thomas ne lui emprunte que ce mot : la beauté perçue réjouit (*delectat*) (p. 325, 2). Il rapporte aussi cette définition extraite du *De musica* de saint Augustin : *pulchritudo est numerosa aequalitas*, la beauté est une égalité numérique. Sur ce sujet, il n'en dit pas davantage.

Par contre, Thomas d'York est catégorique sur la valeur transcendantale de la beauté. Il la démontre longuement par de multiples arguments.

Tout est beau parce que tout est l'œuvre de Dieu, la beauté première. Comme Platon le déclare dans le *Timée*, la Beauté souveraine ne peut rien faire qui ne soit beau.

Selon Avicenne, est beau ce qui est comme il convient que ce soit. Et Thomas prend plaisir à copier de longs passages où Algazel affirme que tout ce qui existe est de la manière la plus convenable pour lui. Cela ne pourrait être plus parfait (p. 324, 3-12).

Puis Thomas développe un long argument (p. 324, 16 ss.). Il se réfère d'abord à sa preuve de l'universalité de la bonté. Rien ne désire son contraire, car tout être aime à persévérer dans l'existence. Tout être désire donc ce qui lui ressemble. Or tout être désire la beauté[1], comme le bien et l'unité, car la beauté consiste dans l'unité, selon saint Augustin. De même, tout être désire ce qui lui convient, parce que cela lui ressemble, d'après Aristote. Or la beauté c'est la *convenientia*. Enfin, Avicenne dit que la beauté réjouit (*delecta*). Saint Augustin ajoute qu'elle plaît par elle-même. Or tout être aspire à ce qui lui procure du plaisir, suivant le Stagirite. Donc, de cet argument, comme des deux précédents, il faut conclure que tout être désire la beauté. Et, comme il ne souhaite que ce qui lui ressemble, tout être est beau.

Thomas aboutit encore au même résultat par une autre voie : tout ce qui est ordonné est beau, selon saint Augustin. Or Thomas va démontrer que Dieu a bien ordonné toutes choses.

Tout devient encore plus beau dans l'ensemble de l'univers. « Pour chaque partie de l'univers, la cause de la beauté est la lumière divine qui éclaire tout et apparaît dans tous les êtres comme une figure unique reflétée en de nombreux miroirs » dit-il, citant Macrobe. Dieu, qui n'est pas

(1) Albert le Grand présentait déjà cet argument dans son *Commentaire sur les Noms divins*, en 1250 environ, et même, pour la bonté, dans sa *Summa de bono*, vers 1243, voir plus loin, p. 298.

avare, donne à chaque être selon sa capacité de recevoir. Et tout ce qui peut exister, il le rend aussi parfait que possible. C'est le cas de dire que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes. « Le monde est la plus belle des créatures », selon le *Timée*. Et, suivant les *Ecrits Hermétiques*, connaître la musique n'est pas autre chose que saisir l'ordre de l'univers qui constitue la plus douce harmonie (*concentus*). Si les hommes n'admirent pas l'art divin et s'ils ne louent pas le Créateur de cette merveille, c'est qu'ils ne perçoivent pas ou ne comprennent pas cette musique-là.

Plus loin, dans son *Sapientale* (p. 326, 10 ss.), Thomas d'York prouve encore par une série d'arguments la beauté de l'univers. Toute œuvre de Dieu, en tant que telle, est belle. Comme l'univers est la plus excellente des créatures de Dieu, c'en est aussi la plus belle. Ensuite, son auteur est infiniment beau. Voilà pourquoi le monde n'est pas seulement beau, mais d'une beauté incomparable. D'après Aristote, le monde est plus beau que n'importe quelle œuvre humaine et que tout ce que nous voyons.

Enfin (p. 326, 33 ss.), Thomas démontre la beauté de l'univers par celle de ses parties. Dans le *De natura deorum*, Cicéron assure que toutes les parties du monde sont aussi parfaites et aussi belles que possible. Thomas d'York transcrit longuement les textes où le philosophe romain passe en revue détaillée toutes les parties de l'univers et s'extasie sur leur beauté. Cela prouve la beauté de l'univers. Il n'y a rien de meilleur ni de plus beau. Mais à force de contempler ce spectacle, nos esprits s'y habituent et ils ne l'admirent plus, remarque-t-il pour finir, en reprenant toujours jusqu'aux paroles mêmes de Cicéron.

Bref, Thomas d'York conserve le traité traditionnel à trois propriétés transcendantales. Seulement, en bon Franciscain et donc néoplatonisant, il ne peut s'empêcher de lui annexer la beauté dont il emprunte la notion à saint Augustin et à Avicenne, et dont il prouve abondamment la valeur transcendantale.

Avec Thomas d'York, s'achève, l'examen de l'Ecole franciscaine à Paris et à Oxford. Nous passons aux écrivains dominicains et d'abord au grand initiateur que fut saint Albert le Grand.

L'ÉCOLE DOMINICAINE

Saint Albert le Grand

Vers 1243, dans sa *Summa de bono*, Albert le Grand composa un premier traité des propriétés transcendantales. Pour le cadre, les idées et même beaucoup de formules, Albert y dépend du traité de Philippe. Dès lors, il parle surtout du bien, mais aussi de la vérité. Dans le premier livre de son *Commentaire sur les Sentences*, vers 1245, Albert revient sur le même sujet. Mais, par suite de l'occasion fournie par le texte de

Pierre Lombard, il n'examine plus guère à fond que la vérité. De la sorte, ces deux traités se complètent comme les volets d'un diptyque. Jusqu'ici, Albert ne parle que des trois propriétés qu'il a reçues de Philippe. Jamais encore il n'a tenté de rapprocher la beauté de la triade des propriétés transcendantales, comme le faisaient au même moment les Franciscains Jean de la Rochelle et Considerans. Mais on devine déjà qu'il succombera à la séduction de la beauté quand il s'exposera complètement à l'influence néoplatonicienne en paraphrasant les *Noms divins* de Denys, et surtout le chapitre IV.

Le Commentaire sur les Noms Divins

Ce commentaire est de grande importance pour nous ici. En effet, Albert en fit l'objet de ses cours à Cologne, entre 1248 et 1252. Parmi ses élèves se trouvaient alors saint Thomas d'Aquin et Ulrich de Strasbourg. Plus loin, nous aurons à exposer leurs idées sur la beauté. Tous deux commentèrent les *Noms divins*.

Dans sa *Vie* de saint Thomas, Guillaume de Tocco affirme qu'Albert commenta Denys à Cologne, du temps où saint Thomas suivait ses leçons.[1] La Bibliothèque Nationale de Naples conserve un manuscrit non-coté qui passe pour une reportation autographe par saint Thomas de ce cours d'Albert. Le problème des autographes de saint Thomas, de celui-ci en particulier, a déjà fait couler beaucoup d'encre. Dans un article récent,[2] Mgr Grabmann expose l'état actuel de la question et toutes les opinions pour et contre l'authenticité. Malgré le travail fort précieux et soigné du P. Théry,[3] le débat n'est pas encore tranché. Avec beaucoup de réserve et même de timidité, le P. Théry conclut : « Nous sommes donc *portés à croire* que le manuscrit de Naples est un véritable autographe de saint Thomas »[4]. Mais des compétences auxquelles Mgr Grabmann finit par se rallier soutiennent la thèse opposée. Bref, le caractère autographe de cet exemplaire n'est pas entièrement certain. Cela nous console de ne pas pouvoir l'utiliser ici. Nous l'avons examiné à Naples, en juin 1937. Mais la Direction de la Bibliothèque nationale, qui nous a aimablement autorisé à photographier d'autres manuscrits, ne nous l'a pas permis pour celui-là. L'écriture en est d'ailleurs si peu lisible que les contemporains déjà la traitaient de *littera inintelligibilis*. Enfin, la description très minutieuse faite par le P. Théry montre que, pour le com-

(1) Voir D. Prümmer O. P., *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*, Toulouse, s. d., p. 78.

(2) M. Grabmann, *Die Autographe von Werken des hl. Thomas von Aquin*, dans *Historisches Jahrbuch* 60 (1940), 514-537.

(3) G. Théry O. P., *L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum* 1 (1931), p. 15-86.

(4) *Ibidem*, p. 72. C'est nous qui soulignons.

mentaire inédit d'Albert sur les *Noms divins*, un tiers des folios, soit une trentaine, ont été enlevés par-ci par-là du manuscrit napolitain.

Tous les auteurs admettent pour cet écrit d'Albert la date de 1248-1252, autrement dit : le séjour de saint Thomas à Cologne. Si on considère les œuvres qui le précèdent, *Commentaire sur le livre IV des Sentences* (1249), commentaires sur les deux *Hiérarchies* de Denys, puis ceux qui le suivent dans cette courte période, la paraphrase sur la *Théologie mystique* et les *Lettres*, enfin le *Commentaire inédit sur l'Éthique à Nicomaque*, la date de 1250 environ est tout indiquée.

L'ouvrage est encore inédit, sauf une petite partie, concernant le chapitre IV, publiée avec les *Opuscules* de saint Thomas sous le titre de *De pulchro et bono.*[1]

Cet écrit ne renferme pas de traité des propriétés transcendantales. Un passage parle bien d'elles, mais il ne compte que les trois habituelles. Par contre, il étudie longuement la beauté.

Définition. Notion. — Albert définit la beauté : *splendor formae substantialis vel accidentalis supra partes materiae proportionatas et terminatas, vel super diversas vires et actiones* (p. 421, 1) ... *proportio aliqualium ad invicen, vel partium, vel principiorum, vel quorumcumque quibus supersplendeat claritas formae* (p. 426, 1) ...*ratio pulcritudinis in proportione cujusdam multitudinis est* (441, 1).

La beauté est donc l'éclat (*claritas, splendor, resplendentia*) de la forme sur des éléments proportionnés, que ce soient des principes constitutifs, des parties, des facultés, des actions ou n'importe quoi. C'est la définition propre et générale de la beauté (p. 427, 1).

La beauté corporelle consiste dans l'éclat de la couleur sur des membres proportionnés. C'est la définition stoïcienne. La beauté exige à la fois les deux : la *proportio debita membrorum* et l'éclat de la couleur. C'est une notion complexe (p. 423, 3). Deux éléments y contribuent : la proportion comme l'élément matériel, et l'éclat comme son essence (p. 426, 2). Car la beauté est un effet de la lumière (p. 418, 1). Celle-ci est de l'essence du beau, qui lui ajoute la notion d'éclat sur des parties proportionnées (p. 427, 7).

Depuis l'antiquité, il existait deux conceptions différentes concernant l'aspect objectif de la beauté : celle des proportions et celle de la lumière.

(1) Nous le citons d'après *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia, cura et studio* P. Mandonnet, t. V, Paris, Lethielleux, 1927, p. 417-443. Nous indiquons la page et le paragraphe. Nous vérifions ce texte au moyen des manuscrits *Bâle Univ. B. IV. 17* et *Bruges Ville 98*. Ce n'est pas une précaution superflue car dans l'édition Mandonnet, comme dans celle de M. de Maria S. J., *S. Thomae Aq. Opuscula*, 3 volumes, Città di Castello 1886, t. III, p. 560-588, les fautes abondent. Comment comprendre qu'on s'obstine à les reproduire toujours servilement, sans les corriger, au moins en note ? Par bonheur, dans beaucoup de cas, un minimum de perspicacité permet de les rectifier à première vue.

C'étaient deux théories distinctes et parfois séparées. Ainsi Plotin, saint Basile et Robert Grosseteste à certains moments, soutiennent l'esthétique de la lumière contre celle des proportions. Pourtant, le plus souvent, les deux théories sont réunies. Mais Albert présente ceci de particulier : dans ce complexe, il distingue un élément matériel, la proportion, et un élément formel, essentiel, l'éclat, la lumière qui équivaut à la forme. C'est elle qui éclaire la matière (*supersplendet, supereffulget*) et rassemble ses multiplicités dans l'unité. On reconnaît là un philosophe puissant. Pour la doctrine du péché originel aussi, il a réduit deux théories différentes à l'unité par l'hylémorphisme entendu en un sens très large[1].

Mais il faut bien s'entendre sur la lumière dont Albert parle. Pour lui, comme pour Denys et Plotin, M. De Wulf l'a bien vu[2], il n'est pas question là d'un phénomène psychique, ou de l'impression produite sur le sujet connaissant, ni de la lumière physique, mais cet éclat, cette lumière a une valeur métaphysique. Elle équivaut à la notion d'être. Voilà pourquoi Albert dit indifféremment que la beauté émane de la lumière ou de la forme. La lumière, c'est la forme : *omnia lucem habent in quantum participant de forma* (p. 431, 7). Et elle resplendit sur la matière en lui donnant l'être. La vertu possède un certain éclat qui la rend belle, même si personne ne la connaît, car elle est apte à être connue avec éclat (p. 426, 3). Cet éclat de la forme sur les parties les rend belles (p. 428, 1)[3]. Il imite la lumière (p. 425, 3).

Albert reprend encore cette idée à l'Aréopagite : la beauté rassemble tout. Cela lui vient de la forme qui rallie la multiplicité de la matière et qui embellit par son éclat, *cujus resplendentia facit pulchrum* (p. 420, 8 ; 427, 6). Toujours à la suite de Denys, on dit que Dieu est beau parce qu'il appelle tout à soi. *Pulchritudo enim rapit omnia ad desiderium sui.* Voilà pourquoi les Grecs nomment le beau καλός, *quod est vocans*, dit-il (p. 426, 4).

Albert insiste plus qu'on ne le faisait avant lui (voir pp. 275, 278), sur l'importance de la forme comme source de la beauté. C'est naturel pour un esprit aussi imprégné que le sien d'hylémorphisme aristotélicien. Les idées et même les formules qu'il a employées jusqu'ici, il les tient en bonne partie de Denys, notamment les deux éléments constitutifs de la beauté : la proportion — c'est ainsi qu'il comprend *consonantia*, par lequel Sarrazin rend εὐαρμοστία (p. 425, 4) — et *claritas* qui traduit ἀγλαΐα[4].

(1) Voir O. Lottin O. S. B., *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 12 (1940), p. 280 et 322.

(2) M. De Wulf, *L'histoire de l'esthétique et ses grandes orientations*, dans *Rev. néoscol.*, 16 (1909), p. 236-259, voir p. 242.

(3) Forma superfulget partibus pulchrificans ea, p. 428, 1.

(4) Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, c. 4, 7, *P. G.*, 3, 701 C ; voir *Dionysiaca*, p. 180.

On peut en dire autant pour d'autres termes : *splendor*, *resplendentia*, *supersplendere*.

Le beau et le bien. — Denys les unit tout le temps et les identifie même. Albert discute l'identité du beau avec l'honnête. Nous avons examiné la nature de la beauté : c'est l'éclat de la forme sur des parties proportionnées. Par contre, la notion du bien est d'être désirable. A cela l'honnête ajoute qu'il est désirable pour soi-même[1] (p. 421, 1 ; 426-427). Leur notion diffère donc. En soi, le bien ne se rapporte qu'à la cause finale, le beau à la cause formelle (p. 436, 4). Il est même apte à revêtir les notions des trois causes efficiente, formelle et finale (p. 435, 3, 4). Saint Bonaventure a repris ce dernier point (voir p. 281-282). Pourtant le beau et le bien s'identifient dans les êtres car la forme peut être fin, quoique ce soient des notions différentes (p. 437, 3)[2]. Mais, dans le même domaine, le beau ne se sépare jamais du bien (p. 421, 8). C'est la solution de la Somme dite d'Alexandre de Halès, dont Albert dépend ici. Voir p. 274-275.

La beauté attire tout à la désirer. Cela ne provient pas de sa nature propre, mais de son sujet d'inhérence qui lui est commun avec le bien, *in quo communicat cum bono, quasi ex natura generis*, comme l'homme et la bête, qui sont tous deux des animaux (voir plus haut, p. 281-282). Le beau est dans le même genre désirable que le bien (p. 421, 1 ; 426, 4, 7). Et, en tant que désirable, la beauté revêt la notion de fin et de bien (p. 418, 2 ; 420, 8).

Il faut relever ici ce passage isolé : *apprehensioni veri secundum quod habet rationem boni respondet processio pulcri* (p. 419, 3). La beauté correspond à la perception du vrai en tant que bien. A en juger dans son contexte, cette phrase ne souligne guère que l'aspect désirable de la beauté.

La beauté transcendantale. — A la suite de Denys, Albert répète plusieurs fois que tout est beau :

> sicut lumen, quod est causa pulcri per emissionem radiorum a causa efficit omnia luminosa, ita etiam per emissionem fulgoris a fonte pulcritudinis, omnia participant de ipsius pulcritudine (p.425, 4)... Omnia habent bonum et pulcrum per participationem substantialem, ut dicitur in littera (p. 437, 1 ; 423, 4).

(1) Ceci est repris à CICÉRON, *De finibus*, III, 21 : *honestum... id solum sua vi et dignitate expetendum est*. Voir plus haut, p. 269. Albert (p. 419, 5) attribue à Cicéron, *in principio De officiis*, la définition *quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit*. A en juger par le *Lexikon zu den philosophischen Werken Cicero's, mit Angabe sämtlicher Stellen*, de H. MERGUET, t. II, Iéna, 1892, « *Honestum* », ce texte ne figure pas dans le *De officiis*, mais dans *De inventione rhetor.*, II, c. 52.

(2) « Pulcrum et honestum sunt idem in subjecto. Differunt autem in ratione » (p. 421, 1). « Bonum separatur a pulcro secundum intentionem » (p. 434, 5).

Et, selon Boèce, bien et beau sont des notions universelles auxquelles tout être participe. Ce sont des propriétés de l'être lui-même, ce qui n'est pas le cas pour la sagesse et la justice (p. 438, 2).[1]

Albert démontre même par un argument spécial que tout est bon et beau. Tout être désire le bien et le beau. Toute cause agissant n'importe comment désire seulement obtenir la bonté et la beauté de la Cause première universelle.[2] Or, suivant Boèce, rien ne désire un objet à moins qu'il ne lui ressemble de quelque façon.[3] Ressembler au bien et au beau, c'est y participer. Il n'y a donc aucun être complet qui ne participe au bien et au beau : *non est aliquid de numero existentium actu quod non participet pulcro et bono* (p. 436, 2). Nous avons rencontré plus haut (p. 292), une preuve analogue chez Thomas d'York. Il ne faut pourtant pas oublier que le maître dominicain est le premier. Albert fournissait déjà la même preuve pour la bonté dans sa *Summa de bono*[4].

Albert ajoute encore : « on ne désire rien par son action, sinon en tant que cela ressemble à la beauté divine. Le fornicateur aspire à la jouissance, qui ne se trouve *proprie et vere* qu'en Dieu seul. Et bien que tout être ne parvienne pas à la beauté divine, ni ne la désire en tant qu'elle est en Dieu, il la désire cependant dans son reflet. Pourtant il n'arrive pas jusqu'à elle » (p. 435, 5).

Le reste du Commentaire d'Albert sur les *Noms divins* ne présente rien de nouveau pour notre sujet qui vaille la peine d'être relevé ici.

Saint Albert le Grand accepte donc sincèrement l'universalité de la beauté. Mais l'idée lui en vient de Denys et de la *Summa fratris Alexandri*. Dans sa *Summa de bono* et dans son *Commentaire sur les Sentences*, il n'en était pas question. Il exprime les rapports du beau et du bien comme le faisaient Jean de la Rochelle et Considerans. Dans la beauté, il distingue les deux éléments, éclat et proportion, repris à Denys. Mais l'idée de les unir dans le cadre de l'hylémorphisme lui est bien personnelle.

La Somme théologique

Albert le Grand revint une troisième et dernière fois au traité des propriétés transcendantales dans sa *Somme théologique*. Commencé vers 1270, cet ouvrage se poursuit jusqu'après la mort de saint Thomas (1274)[5].

(1) « Boetius dicit quod bonum et pulcrum sunt universales intentiones... bonum et pulcrum sunt attributa ipsius substantiae esse immediate » (p. 438, 2). Boèce, *Quomodo substantiae...*, *P. L.* 64,1314 B. Il ne parle que du bien et pas de la beauté. Je ne sache pas qu'il le fasse ailleurs. Albert généralise sans doute.

(2) Voir aussi p. 434,2 : « consequuntur pulcritudinem Primi quantum possunt ».

(3) Boèce, *Quomodo substantiae...*, *P. L.*, 64, 1311 C, D-1312 A.

(4) Question 7, éd. H. Kühle, p. 33.

(5) Voir O. Lottin O. S. B., *Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 8 (1936), 117-153.

Il est, en tout cas, postérieur aux derniers textes du Docteur Angélique qui nous concernent.

On le sait, dans cette Somme, Albert fait une volte-face surprenante. Lui, le premier grand champion de l'aristotélisme intégral au XIIIe siècle, et qui avait lancé dans cette voie vers une réussite géniale son disciple Thomas d'Aquin, Albert le Grand revient dans sa *Somme théologique* au courant traditionnel néoplatonisant représenté par l'Ecole franciscaine et spécialement à la Somme dite d'Alexandre de Halès. Tout ce traité d'Albert dépend étroitement de ceux de Jean de la Rochelle et de Considerans[1].

A quoi peut-on attribuer cette « conversion » d'Albert sur le tard ? Probablement aux condamnations portées à Paris en 1270 contre l'averroïsme latin hétérodoxe, qui n'était qu'une déformation de l'aristotélisme. Pour plus de sécurité, Albert revint à la position traditionnelle de l'Ecole franciscaine.

Dans le traité VI de la première partie, Albert étudie l'unité, la vérité et la bonté transcendantales[2], sous l'influence de Jean de la Rochelle et, comme lui, il consacre une question à l'examen des rapports de la beauté avec le bien[3].

Albert reprend ce qu'il a dit dans son *Commentaire sur les Noms divins* : le bien et le beau sont identiques dans les êtres, car tous deux sont fin. Les arguments ne manquent pas pour le prouver, et Denys en fournit plusieurs. Mais ces deux notions diffèrent. Ce qui suit est nouveau : tous deux expriment la convenance des éléments requis à la perfection d'un être, par rapport à l'ordre de la sagesse divine pour la beauté, par rapport à la bonté divine pour le bien[4]. C'est ainsi que nous comprenons ce passage. Il n'est pas facile, et l'auteur ne l'explique pas. La bonté créée se réfère donc à la bonté divine et la beauté finie à la sagesse de Dieu.

(1) Voir H. NEUFELD, *Zum Problem des Verhältnisses der theologischen Summe Alberts des Grossen zur theologischen Summe Alexanders von Hales*, dans *Franzisk. Studien* 27 (1940), 22-56, 65-87.

(2) Cela vaut la peine de signaler ici, au passage, un détail intéressant. *Paris Bibl. Nat. lat. 16096* se termine, f. 237r-252r, par une longue série de questions traitant entre autres du vrai, du bien et du mal. L'examen de ces textes nous a vite prouvé que ce sont là des extraits choisis du traité d'Albert le Grand dans sa Somme théologique. Mgr M. GRABMANN ne l'avait pas remarqué dans sa description de ce recueil. Voir *Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles Kommentatoren*, Sitzungsber. der bayer. Akad. der Wissens., Philos.-histor Abteil., 1929, 7, Munich, p. 52-53. Ce manuscrit date de la fin du XIIIe siècle. Godefroid de Fontaines le légua à la Sorbonne en 1306 ou en 1309. Or, presque tous les manuscrits de la *Somme théologique* d'Albert ne remontent guère qu'au XIVe ou au XVe siècle. Les longs extraits du *16096*, copiés moins de trente ans après la composition de l'ouvrage constituent donc sans doute un précieux témoignage sur l'état primitif du texte.

(3) Traité VI, q. 26, a. 2 ; 3, éd. S. BORGNET, Vivès, Paris, 1895, t. 31, p. 240-242.

(4) « Pulchrum sive decorum dicit bonum secundum relationem congruentiae eorum quae exiguntur ad perfectionem esse in comparatione ad ordinem sapientiae divinae. Bonum autem eumden ordinem dicit in comparatione ad bonitatem », *Ibidem*, p. 242 a.

Albert dit et répète que c'est la lumière qui embellit tout. Elle se répand sur les choses, attire à soi et rassemble les objets qui lui sont homogènes. Elle les imprègne et les embellit de ses rayons. Dans le domaine matériel, on appelle beau ce qui est d'apparence éclatante.[1]

A Jean de la Rochelle, Albert reprend l'objection tirée de la définition augustinienne : *pulchritudo est congruentia partium cum suavitate colorum* (voir p. 275). Il répond de même. Notons pourtant ceci : saint Augustin parle de la beauté corporelle en tant qu'image de la beauté spirituelle. Aristote explique cette beauté visible par la *commensuratio partium elegans* (voir p. 277), et Augustin par la *commensuratio partium cum suavitate coloris.* Cette proportion (*commensuratio*) requiert la quantité, le lieu et la forme voulus, la proportion des parties entre elles et avec l'ensemble. De même, la beauté spirituelle consiste dans la proportion des facultés ou des parties constituantes entre elles et avec le tout.

Albert unit très fort le bien et le beau. Il les distingue moins nettement.

Vers le milieu du livre II,[2] sous l'influence de Considerans, Albert étudie la beauté de l'univers. Il ne se pose que deux questions. La première examine la différence du beau et de l'utile (*aptum*). Il répète encore ici que le beau et le bien sont identiques dans les êtres, mais il n'en va pas de même pour leurs notions car le bien se rapporte à la cause finale et la beauté à la cause formelle. La fin et la forme, dans leur sujet d'inhérence, c'est la même chose, mais pas leur notion. Il faut en dire autant des trois causes. Le *decorum*, suivant Aristote se distingue du bien et du beau. En effet, il consiste dans la proportion réciproque des éléments qui produisent la beauté, comme la forme (*figura*) et la couleur. Albert renvoie à *Topiques III : decor est elegans commensuratio partium*, et à saint Augustin qui dit que *pulchritudo consistit in suavitate coloris* (voir p. 275).

L'utile, lui (*aptum*), est un élément extérieur, mais convenablement ajouté pour faire apparaître la beauté, comme les habits.

La beauté de l'univers consiste dans la beauté (*species*) de la forme recouvrant la laideur de la matière informe. Le bien, lui, résulte de l'obtention de la fin qui rend toute créature ontologiquement parfaite. Toute chose est belle en elle-même. Sa proportion (*commensuratio*) convenable avec les autres la rend *decora*. Elle est utile (*apta*), s'il ne lui manque rien et qu'elle aide à atteindre « l'être divin et bienheureux ».[3] Bref, ce qui est beau l'est par soi-même et en soi-même, tandis que l'utile se réfère à autre chose.

Pour cette question *De pulchro et apto*, Considerans (t. II, n° 76), mène

(1) « In corporalibus, pulchrum dicitur splendens in visu ». *Ibidem*, p. 242 a 2.

(2) Livre II, Tr. 11, c. 62, *ibidem*, t. 32, p. 596-604.

(3) « Omnis res pulchra est in seipsa, decora in commensuratione congruente ad alia, » p. 598.

Albert à saint Isidore[1]. D'Isidore, si exclusivement compilateur, il faut plus que probablement remonter à saint Augustin, qui avait composé un *De pulchro et apto* déjà perdu par lui-même.

Puis Albert pose une seconde question : qu'est-ce qui contribue à la beauté de l'univers, le péché, le châtiment (*malum culpae*, *poenae*), les monstres, les biens changeants et enfin les miracles dont l'incarnation est le plus grand ? Albert suit Considerans pas à pas, synthétise ses questions et copie consciencieusement beaucoup de magnifiques citations que le Franciscain puisait directement ou non dans saint Augustin. On ne rencontre donc ici presque rien qu'on ne trouve déjà équivalemment chez Considerans et avant lui chez saint Augustin. Notons seulement les quelques détails que voici : le mal concourt *per accidens* à la beauté de l'univers. Selon saint Augustin, le châtiment assigne le coupable à la place qui lui convient à cause de sa faute. Ainsi, il manifeste la beauté de la justice. Dans le cas des monstres, le Créateur ne se trompe pas. Il ne rejette pas comme définitivement inutile et mauvaise une matière déficiente, mais il la forme le mieux qu'il est possible. Les monstres servent de repoussoir à la beauté des êtres parfaits. Quant aux choses changeantes, le mouvement amène les êtres de la puissance à l'acte c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus important dans la beauté universelle. L'incarnation est le miracle des miracles. Dieu assume la nature humaine et par elle tout le reste. Il met ainsi le comble à la beauté de l'univers[2].

Dans sa *Somme théologique*, œuvre de son extrême vieillesse, Albert n'est plus que l'ombre de lui-même. On y retrouve ses idées antérieures et celles de la *Summa fratris Alexandri* sur la beauté, son extension universelle et ses rapports avec le bien.

Ulrich de Strasbourg

Confrère et contemporain de saint Thomas, Ulrich fut sans doute son condisciple aux cours d'Albert le Grand à Cologne, entre 1248 et 1254[3]. Seul nous intéresse ici son *Liber de Summo bono*[4], composé entre 1262 et 1272.

(1) *Sent.* I, c. 8, n° 18, *P. L.*, 83, 551 svv., d'après les éditeurs de Quaracchi.

(2) Il se réfère à S. Grégoire de Nysse, *In libro de homine* : « Deus ideo ultimo fecit hominem inter craeaturas, ut omnem creaturam uniret in homine... Dicit enim quod hoc fecit propter hoc quia, futurorum Deus praescius, scivit quod hominis naturam assumpturus erat et eam sibi uniturus : et voluit ut, assumpto homine, omnia assumeret et attraheret sibi, sicut dicit Johannes XII, 32 ».

(3) Voir H. C. Scheben, *De Alberti Magni discipulis*, dans *Alberto Magno, Atti della Settimana albertina*, Rome, 9-14 nov. 1931, p. 179-212.

(4) C'est le titre que donne l'auteur et tous les manuscrits à son grand ouvrage que l'on appelle d'ordinaire *Summa de bono*. Voir aussi J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg, O. P. La « Summa de bono »*, Livre I. Introduction et édition critique (Biblioth. thomiste XII), Paris, 1930, p. 1 ; 3, 5 ; 5, 15-30. « Hunc librum de Summo bono intitulamus », p. 4, 15.

Le P. G. Théry O. P. a montré que « les deux premiers livres de la *Summa de bono* d'Ulrich sont en réalité un commentaire, parfois largement développé (livre I), d'autres fois presque littéral (livre II), des *Noms divins* du Pseudo-Denys »[1]. Il en a fait « une exégèse suivie et précise ». Il l'avoue, d'ailleurs : « *magnum ducem divinum Dyonisium imitabimur* »[2]. Et il reproduit parfois littéralement le Commentaire d'Albert le Grand sur les *Noms divins*[3].

C'est dans son livre II, et en suivant l'ordre de Denys, qu'Ulrich étudie successivement la bonté, la beauté, la vérité et l'unité transcendantales. Mgr Grabmann a édité, traduit et longuement examiné le chapitre consacré par Ulrich à la beauté[4]. Son travail constitue un guide précieux.

Notion de la beauté. — La forme est la bonté de tout être, en tant que perfection désirée par un être perfectible. Elle est également la beauté de tout être. En effet, sa noblesse resplendit comme la lumière sur ce qu'elle informe et qui doit lui être proportionné. Voilà pourquoi, matériellement, la beauté consiste dans la proportion de la perfection au perfectible, de la matière à la forme (p. 73-74). Comme le dit Aristote[5], privée de la forme, la matière est laide, et elle désire la forme comme la laideur aspire à la bonté ou à la beauté. On appelle le beau *speciosum*, de *species* ou forme.

Toute la doctrine exposée ici est développée par Ulrich dans le Livre II, tr. 3, c. 4, édité par Mgr Grabmann. Mais notre auteur fournit encore des suppléments d'information fort intéressants dans le chapitre suivant (c. 5) dont Mgr Grabmann n'a donné que la traduction (p. 59). Nous reproduisons le texte latin inédit plus loin (p. 327). Comme il n'est guère possible de mieux exprimer la pensée d'Ulrich qu'il ne le fait lui-même, nous lui laissons la parole.

Dans la beauté, la proportion (*consonantia*) est l'élément matériel, et l'éclat, la lumière, est l'élément formel qui apporte la perfection. Ceci est repris à Albert le Grand (voir p. 295-6). La lumière physique est *formaliter et causaliter* la beauté de tous les êtres visibles. De même la lumière intelligible (*intellectualis*) est la cause formelle de la beauté de toute forme, même matérielle. Puisque celle-ci est l'effet de la première lumière, qui agit par son essence même, elle doit nécessairement participer par similitude à la lumière de sa cause. C'est cette lumière, dans les formes corporelles, que l'intellect agent fait passer de la puissance à l'acte. Sa

(1) G. Théry O. P., *Originalité du plan de la « Summa de bono » d'Ulrich de Strasbourg*, dans *Revue thomiste* 27 (1922), 376-397.

(2) Éd. Daguillon, p. 4-5. Voir p. 301, note 4.

(3) G. Théry O. P., *Originalité du plan...*, p. 396-397 n.

(4) M. Grabmann, *Des Ulrich Engelberti von Strassburg O. Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte* (Sitzungsber. der Bayer. Akad. der Wissens., Philos.-philol. u. histor. Klasse, 1925, 5), Munich, 1926, 84 p.

(5) Aristote, *Physique*, I, 9, 192 a, 22 ss.

connaturalité la porte vers l'intelligence comme vers son lieu naturel. Moins une forme, obscurcie par la matière (*obumbratio*), possède cette lumière, plus elle est laide (*deformis*). Et plus elle s'élève au-dessus de la matière, plus elle possède cette lumière, plus elle est belle. Là où cette lumière est essentielle, se trouve une beauté inexprimable, que les anges désirent contempler.

L'esthétique d'Ulrich se fonde sur sa métaphysique de la lumière. Dieu est la lumière et la beauté première. Toute forme en est un effet et y participe donc en quelque façon. Il s'inspire de Denys.

La parfaite beauté essentielle requiert la proportion de la matière à la forme, la proportion (*consonantia*) dans la quantité de matière d'après la forme, la proportion du nombre des parties matérielles avec celui des puissances de la forme ; enfin, la proportion des parties entre elles par rapport à l'ensemble. Selon Aristote, pour être beau, un corps doit être grand. S'il est petit, il peut être joli (*formosus*), et proportionné, mais pas beau.[1] Pour cela, il faut la quantité de matière conforme à sa nature. Un être privé d'un membre n'est pas entièrement beau. Et il l'est d'autant moins que la partie défectueuse est plus noble. Les monstres ne sont pas parfaitement beaux, par exemple quand leur tête est trop grosse ou trop petite par rapport au reste du corps, car la proportion donne la beauté (p. 77, 14-78, 13).

Chose rare, Ulrich donne une division de la beauté : elle suit la hiérarchie des formes qui sont la beauté de ce qu'elles animent. La beauté est donc divine ou créée, celle-ci est spirituelle ou corporelle ; et chacune de ces dernières est essentielle ou accidentelle. La forme est la beauté de ce qu'elle anime : l'âme est la beauté de l'animal, la forme la beauté de la matière, la science, la grâce et les vertus embellissent l'âme (p. 76, 25-77, 8).

Beau et bien. — Dans les êtres, la beauté est la même chose que la bonté, suivant Denys, c'est-à-dire la forme. Mais leur notion les différencie, car la bonté c'est la forme en tant que perfection. La beauté, c'est la même forme comme lumière intelligible (*intellectualis*) brillant sur la matière ou ce qui en tient lieu. Ulrich reprend ici la doctrine d'Albert le Grand dans son *Commentaire sur les Noms divins* (voir p. 295-296).

Dès lors, tout ce qui est beau, en tant que tel, est bon. Si certains biens ne sont pas beaux, c'est qu'il manque quelque chose à leur perfection (p. 76, 11-24). Comme le bien, le beau est convertible avec l'être dans les choses, mais il lui ajoute la notion que l'on sait (p. 77, 11-13).

(1) ARISTOTE, *Éthique Nic.*, IV, 7, 1123 b 7. On retrouve cette exigence de la grandeur pour la beauté à bien d'autres endroits chez le Stagirite. Les textes en ont été rassemblés par le P. J. DE MUNTER S. J., *Studie over de zedelijke schoonheid en goedheid bij Aristoteles* (Acad. roy. de Belgique, Classe des Lettres, etc. Mémoires, coll. in-8°, t. 29, 3), Bruxelles, 1932, p. 6-20.

La beauté est due à la cause formelle en rapport avec la matière ou ce qui en joue le rôle. La lumière cause la beauté, selon Denys : la lumière corporelle pour toutes les couleurs, et la lumière de la forme pour toutes les formes. Le bien est désirable, par définition. La beauté l'est aussi, dans la mesure où elle s'identifie avec le bien, c'est-à-dire dans son sujet d'inhérence (p. 80, 17-81, 3).

Le beau et l'honnête s'identifient et ils sont convertibles. Saint Augustin dit que *honestas est intelligibilis pulchritudo* (voir p. 275), et Cicéron leur donne la même définition. La bonté est la perfection de l'être. La beauté est la convenance (*decentia*) de sa forme. L'honnête, c'est ce qui par sa forme et sa perfection est apte à plaire et à charmer le regard sensible ou intellectuel qui le contemple (p. 79, 12-30). Cette dernière phrase rappelle fort ce que Guillaume d'Auvergne disait de la beauté (voir p. 266-7).

Pour la question du beau et de l'utile (*aptum*), Considerans et Albert le Grand renvoyaient Ulrich à saint Isidore (voir p. 279, 300). Le *decor*, selon Ulrich, c'est tout ce qui rend une chose convenable (*decens*), que cela lui soit intérieur ou extérieur, comme les habits et les ornements. C'est donc commun au beau et à l'utile. Suivant saint Isidore, le beau est un absolu : il n'est ordonné qu'à soi-même, comme l'homme, l'ange, etc. Par contre, l'utile (*aptum*) est disposé en vue d'embellir un autre être. C'est le cas des vêtements pour le corps, de la grâce et des vertus — qui sont une beauté accidentelle des hommes et des anges — dans l'ordre spirituel (p. 80).

Dieu est la beauté souveraine, cause efficiente, exemplaire et finale de toute beauté créée. Il en est l'auteur, comme le soleil en répandant la lumière et les couleurs produit toute beauté corporelle. Ainsi, la *lux vera et prima* déverse la lumière de la forme qui est la beauté de tout être. Dieu est aussi le modèle unique des multiples beautés créées. La lumière physique est toute la beauté de toutes les couleurs. Celles-ci sont d'autant plus belles qu'elles ont plus de cette lumière. De même la lumière divine possède dans son unité et sa simplicité toute la beauté que l'on rencontre dans toutes les formes créées. Celles-ci sont belles dans la mesure de leur perfection, c'est-à-dire de leur ressemblance avec la première lumière ou beauté spirituelle, Dieu. Toute forme est une lumière *intellectualis*, car, de sa nature, elle est intelligible. La forme est désirée en tant que bonté ou beauté. C'est donc toujours la beauté divine, en elle-même ou dans ses images, qui attire toute tendance (p. 75-76, 10).

La beauté de l'univers. — En plus de la beauté particulière des individus, il faut considérer la beauté unique de l'univers qui résulte de toutes ces beautés individuelles, de toutes les manières spéciales dont la beauté divine peut être participée par les créatures. Ulrich cite ici la phrase du *De natura deorum* de Cicéron déjà rencontrée chez Thomas d'York : toutes les parties du monde sont aussi bonnes et aussi belles que possible (voir p. 293).

La beauté de l'univers ne peut ni augmenter ni diminuer, car ce qui y baisse d'un côté croît par ailleurs. Le mal fait ressortir la beauté du bien — *corruptio unius est generatio alterius* — et la beauté de la justice dans la peine répare la laideur de la faute. Les déviations (*deformia*), comme les monstres et les sanctions, gardent substantiellement ou *occasionaliter* une certaine beauté. D'autres, telles le péché et les défectuosités naturelles, rehaussent la beauté de leurs contraires. De cette manière, elles participent à la beauté de l'univers, mais pas en tant que privations. Même le mal relatif est beau. Ainsi, le juste châtiment et la peine injuste patiemment supportée. Ici, le mal devient l'occasion du bien et de la beauté de la vertu. Selon saint Augustin, Dieu a permis le mal pour que la perfection et la beauté ressortent mieux. Rien n'est entièrement dénué de beauté, pas plus que de bonté (p. 78, 14-79, 11).

Au-dessus de la beauté naturelle du monde, la grâce donne une ressemblance surnaturelle de la beauté divine. « Par l'incarnation, toute créature participe à l'essence de la beauté divine, d'une union naturelle et personnelle, alors qu'auparavant elle n'y participait que par similitude. Car, comme saint Grégoire le dit, de quelque façon, l'homme est toute créature ». Le renouvellement du monde et la gloire des saints embellissent l'univers dans toutes ses parties essentielles. La punition des méchants manifeste l'ordre et la beauté de la justice et de la providence divine qui, maintenant, semble confus. Les miracles font produire aux créatures tout ce dont elles sont capables (*oboedientialis potentia*), et tout acte est la beauté de sa puissance (p. 83, 5-84, 18).

Concluons cet examen des idées d'Ulrich. Il conçoit les propriétés transcendantales de manière presque exclusivement ontologique, en réaction déclarée contre saint Thomas lui-même. La vérité, comme la bonté, comme la beauté, c'est foncièrement la forme. Dès lors, la distinction des propriétés s'estompe un peu. Ulrich traite la beauté sur le même pied que les trois autres propriétés. Il est vrai qu'il commente Denys, et que, comme on l'aura remarqué tout de suite, il utilise abondamment le commentaire de son maître Albert le Grand sur le même ouvrage, et la Somme dite d'Alexandre de Halès. En général, il est beaucoup plus néoplatonisant que sous l'influence d'Aristote. Il l'avoue, comme nous l'avons déjà relevé : « *magnum ducem divinum Dyonisium imitabimur* ». Tout cela explique son attention pour la beauté.

Saint Thomas d'Aquin

Nous voici presque au terme de notre longue enquête. Élève d'Albert le Grand à Paris, de 1245 à 1248, puis à Cologne de 1248 à 1252, saint Thomas y assista aux cours où Albert commentait les *Noms divins* du Pseudo-Denys. Dans ses Questions *De veritate* (Q. 1 et Q. 21), discutées à Paris, entre 1256 et 1259, saint Thomas consacre des textes généraux

aux trois propriétés transcendantales. Il n'y parle pas de la beauté. Avant de passer à sa *Somme théologique*, arrêtons-nous à son *Commentaire sur les Noms divins* que l'on date généralement vers 1261, en Italie. Jusqu'ici, le Docteur Angélique ne connaissait que trois propriétés transcendantales, comme son maître Albert le Grand dans sa *Summa de bono* et dans son *Commentaire sur les Sentences*. Mais, sous l'influence de l'Aréopagite, dans son *Commentaire sur les Noms divins*, Albert rapprochait fort du bien la beauté. Il la traitait à peu près comme les autres propriétés, et prouvait son extension transcendantale. Le même phénomène se reproduit ici.

Il y a quelques années, le P. van Groenwoud O. P. a publié un excellent article de plus de cent pages sur la doctrine de saint Thomas concernant la beauté.[1] Nous ne pouvons songer d'aucune façon à refaire ici son travail très minutieux. Mais il nous semble que notre enquête complète la sienne : elle situe saint Thomas dans l'évolution des doctrines, précise ainsi son originalité et permet donc de le mieux comprendre. D'autant plus que le P. van Groenwoud n'a guère examiné que les sources nommées par saint Thomas lui-même. Les mêmes remarques valent pour le bel article plus ancien de M. Dyroff[2], dont le P. van Groenwoud s'est d'ailleurs servi.

Le Commentaire sur les Noms Divins (vers 1261)

Notion. — Avec Denys et après Albert le Grand (voir p. 295-6), saint Thomas[3] voit la notion de la beauté dans la *consonantia* et la *claritas*, c'est-à-dire la proportion et l'éclat[4]. On dit qu'un homme est beau à cause de la proportion convenable de ses membres *in quantitate et situ*, et de sa couleur brillante, éclatante (*clarum et nitidum*). De même, tout être est beau quand il possède l'éclat conforme à sa nature, et la proportion voulue (p. 440 b. 3). La proportion est le rapport (*habitudo*) d'une quantité à une autre. Certaines proportions seulement sont convenables d'après la nature et les propriétés (*conditiones*) des choses. Dans le domaine des sons, la proportion devient harmonie. Elle provient du rapport convenable des nombres. De là, on l'étend à toutes choses (p. 444 a, 448 b). Les Pythagoriciens parlaient de l'harmonie sonore produite par le mouvement

(1) A. van Groenwoud O. P., *De schoonheidsleer van den H. Thomas van Aquino*, dans *Bijdragen van de philos. en theol. Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten* 1 (1938) 273-311 ; 2 (1939) 198-267.

(2) A. Dyroff, *Ueber die Entwicklung und Wert der Aesthetik des Thomas von Aquino*, dans *Archiv für systematische Philosophie u. Soziologie* 33 (1929) 157-215. Festgabe f. L. Stein, zum 70. Geburtstag.

(3) Nous citons l'édition L. Vivès, t. 29, Paris, 1876, en indiquant page, colonne et paragraphe.

(4) Il le faisait déjà dans son *Commentaire sur les Sentences* I, d. 31, q. 2, a. 1 c. Ce texte se rapproche fort de celui-ci.

des sphères célestes, mais Denys les contredit (p. 432 a, 2). A propos des étoiles fixes, saint Thomas attribue leur beauté à leur éclat, leur forme et leur quantité (p. 432 a, 3. Voir aussi plus loin, p. 309). L'éclat (*claritas*) est synonyme de lumière (*lux et color*) pour saint Thomas. L'examen des textes le montre. Et cette lumière importe beaucoup à la beauté[1].

Beauté et bonté. — Beau et bien, c'est la même chose dans les êtres, *sunt idem in subjecto.* En effet, « tout être les désire l'un et l'autre, et il n'est rien qui n'y participe » (Denys ; voir p. 283), car tout être est beau et bon par sa forme (p. 442 b 3). L'éclat et la proportion appartiennent à tous deux. Pourtant la notion de beauté se distingue de celle du bien parce qu'elle inclut un rapport à la connaissance (p. 443, lect. 5). Ici, saint Thomas se sépare d'Albert et d'Ulrich : il admet proportion et éclat dans le bien comme dans le beau, et il les différencie par le recours à la connaissance pour la beauté.

Epinglons ici ce texte du *Commentaire sur les Sentences*[2] : le beau n'est désirable qu'en tant qu'il revêt la notion de bien. Mais, de cette façon-là, le vrai lui aussi est désirable. Pourtant la notion propre du beau c'est la *claritas.*

La beauté transcendantale. — Dieu est la beauté première et souveraine. Il veut multiplier sa propre beauté autant que possible, en en communiquant la ressemblance. Ainsi, il est cause efficiente de toutes les beautés. Il en est aussi la fin car tout a été fait pour imiter de quelque façon la beauté divine : *omnia enim facta sunt ut divinam pulchritudinem qualitercumque imitentur.* Dieu est également cause exemplaire de toutes les beautés (p. 442 b 2). La beauté créée n'est donc qu'une ressemblance participée de la beauté divine (p. 440 a 1) qui donne à toutes les créatures la beauté selon la nature de chacune (p. 440 b 3). Toutes ont une beauté partielle (*particulata*) comme leur nature (p. 441 b 2). « Il n'est rien qui ne participe à la bonté et à la beauté » (Denys), car tout est bon et beau par sa forme (442 b 3). Toute forme par laquelle l'être a une certaine participation de l'éclat (*claritas*) divin en est une irradiation, une participation (442 a 3, 443 a 3). La forme *pertinet ad claritatem* (444 b 3). Ici, *claritas* est synonyme de lumière, éclat, pour saint Thomas (429 b). Elle a une valeur purement objective, équivalant à la forme. Comme tel, cela n'inclut pas de rapport à la connaissance (voir p. 296). Dieu donne la *claritas*, et par suite la beauté à tout être, en l'éclairant de sa lumière, c'est-à-dire en lui donnant une participation, une ressemblance de la

(1) « Pulchritudo caelestium corporum praecipue consistit in luce ». *In IV^m Sent.* d. 48, q. 2, a. 3. « Sicut dicit Ambrosius quod sine luce omnia sunt turpia », *In Ps.* 25, e. Voir aussi VAN GROENWOUD, *De schoonheidsleer*, p. 281, n. 11 et 13.

(2) « Pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi in quantum induit rationem boni ; sic enim et verum appetibilis est ; sed secundum rationem propriam habet claritatem », I *Sent.* 31, q. 2, a. 1, ad 4m.

beauté divine. Dieu leur donne aussi la proportion (*consonantia*) à lui-même et la proportion selon leur ordre mutuel. L'ordre des créatures vis-à-vis de Dieu : Il oriente tout vers soi-même comme vers la fin dernière. Il appelle tout à soi, c'est pourquoi la beauté se dit καλός en grec, qui dérive de καλέω, appeler. Ensuite l'ordre des êtres entre eux : Dieu rassemble *omnia in omnibus ad idem*, comme le pensent les *Platonici* ; tout est en tout : les êtres supérieurs dans les inférieurs par participation, et les inférieurs dans les supérieurs *per excellentiam* (p. 440 b 3-441 a).

En somme, la doctrine de saint Thomas dans son *Commentaire sur les Noms divins* diffère peu de celle de son maître Albert le Grand dans son ouvrage analogue. Comme lui, il affirme la portée transcendantale du beau. Mais son idée que la beauté inclut un rapport à la connaissance est nouvelle.

La Somme Théologique

Dans la première partie de sa *Somme théologique* (1267-1268), saint Thomas examine de nouveau les trois propriétés transcendantales de l'être. Il ne parle de la beauté que tout à fait incidemment, dans la réponse à une objection (I, 5, 4, 1m) : fondés tous deux sur une même réalité, la forme, beau et bien sont identiques dans les êtres. Leur notion diffère cependant. En effet, tandis que le bien concerne la tendance et la cause finale, la beauté concerne la connaissance : *pulchra enim dicuntur quae visa placent*, on appelle beau ce dont la vue plaît. La beauté consiste dans la proportion voulue, car le sens se plaît (*delectatur*) dans les choses convenablement proportionnées, parce qu'elles lui ressemblent. En effet, toute faculté de connaissance est une certaine proportion (*ratio quaedam est*). La connaissance se fait par assimilation. La ressemblance concerne la forme. La beauté se rapporte donc à la cause formelle.

Un examen attentif montre qu'il faut ici traduire *ratio* par proportion.[1] Saint Thomas l'indique lui-même dans son *Commentaire sur le De anima*. On y trouve un doublet très ressemblant de ce passage-ci, qui l'éclaire fortement. La traduction latine d'Aristote dont use saint Thomas porte : *necesse est et auditum rationem quamdam esse... tamquam ratio quaedam sit sensus... sensus ratio est* (III, 2, 426 a 29). Puis Thomas continue lui-même : *auditus est quaedam proportio* (n° 597). *Sensus enim delectatur in proportionatis sicut in sibi similibus, eo quod sensus est proportio quaedam* (n° 598).[2] Aristote écrit λόγος, qui, parmi ses nombreuses significations, compte celles de raison et de proportion, comme d'ailleurs

(1) Le P. van Groenwoud a rassemblé les preuves dans son étude, p. 212-224 (voir p. 306, note 1).

(2) Voir éd. A. M. Pirotta O. P., Turin 1925, p. 204.

ratio. Le sens et toute faculté de connaissance est proportionné. Quand il retrouve la proportion dans son objet, on comprend le plaisir qu'il en éprouve : *similis simili gaudet*. Comme saint Thomas le dit : « *similitudo est quaedam unitas. Unde quod est simile, in quantum est unum, est delectabile, sicut et amabile* »[1].

Le passage de la *Prima pars* (I, 5, 4, 1m) répète plusieurs idées déjà rencontrées dans le Commentaire de saint Thomas sur les *Noms divins* et même avant lui. Ainsi, les rapports du beau et du bien, la beauté consistant dans la proportion et concernant la cause formelle. Le Docteur Angélique y indiquait aussi l'aspect subjectif de la beauté, son rapport avec la connaissance. Ici, il insiste fort sur ce sujet et sur le plaisir esthétique, au point d'en tirer la définition du beau : *pulchra dicuntur quae visa placent*. Vue du côté du sujet, elle inclut la connaissance et le plaisir esthétique. Saint Thomas en indique la cause objective : la proportion. Il ne parle pas expressément à cet endroit de la *claritas*. L'aspect subjectif de la beauté a très peu attiré l'attention avant saint Thomas, sauf quelques rares exceptions. On se rappelle que Guillaume d'Auvergne y insistait beaucoup, près d'un demi-siècle plus tôt.

Dans une autre question de la *Prima pars* (Q. 39, 8 c), saint Thomas consacre en passant quelques lignes à la beauté. Il énumère trois éléments objectifs requis par la beauté : d'abord les deux bien connus qu'il cite depuis le début de son œuvre, à la suite d'Albert le Grand : la proportion voulue, et la *claritas*, lumière, éclat (voir p. 295), car on trouve beau ce qui a une couleur brillante (*nitidum*). Puis il ajoute une troisième condition : l'*integritas*, l'intégrité ou perfection, car ce qui est diminué devient laid par le fait même. Il n'en parlerait jamais ailleurs à propos du beau, et il serait seul à l'exiger, selon le P. van Groenwoud[2]. Pourtant saint Augustin requiert aussi l'*integritas* comme principe de la beauté[3], et Ulrich de Strasbourg exprime la même idée que saint Thomas d'une façon approchante (voir p. 303). Il n'y a guère de doute que la perfection, ici, soit à rapprocher de la grandeur qu'Aristote exige pour la beauté, et que saint Thomas mentionne ailleurs (voir p. 307).

Dans le commentaire de saint Thomas sur les *Sentences*, on trouve un passage très proche de celui-ci[4]. La beauté requiert la *consonantia* et la *claritas*, d'après Denys (voir p. 296). Puis saint Thomas continue : *hiis duobus addit tertium Philosophus ubi dicit quod pulchritudo non est nisi in magno corpore ; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri* (voir p. 303).

(1) *Somme théologique*, Ia-IIae, 32, 7 c.

(2) Voir A. van Groenwould, *De schoonheidsleer*, p. 204 (voir p. 306, note 1).

(3) S. Augustin, *In Genesi, contra Manich.*, I, 32, c. 21, *P.L.* 34, 188-189 : tanta est vis et potentia integritatis et unitatis.

(4) *In Im Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1 c.

Dans cette même question 39, 8, notons cette remarque intéressante de saint Thomas : *aliqua imago dicitur esse pulchra si perfecte representat rem, quamvis turpem.*

Dans la *Prima secundae* (27, 1, 3^{m}), entre 1268 et 1270, on rencontre un troisième passage où saint Thomas examine la beauté et ses rapports avec la bonté. On y retrouve l'idée bien connue : *pulchrum est idem bono, sola ratione differens.* Le bien, c'est ce qui apaise la tendance. Quant au beau, c'est par la vue ou la connaissance qu'il apaise la tendance. Voilà pourquoi ce sont les sens qui connaissent le plus et servent davantage à la raison qui concernent le beau. On parle de beaux spectacles et de beaux sons, mais non de belles saveurs ou de belles odeurs. Au bien, la beauté ajoute un rapport à la connaissance. Le bien, c'est ce qui plaît simplement à la tendance, mais le beau, c'est ce dont la perception elle-même plaît.

La simple réflexion philosophique sur l'expérience et le langage suffisait pour mener saint Thomas à ces conclusions. Chez Aristote, il pouvait lire cette définition du beau : « ce qui est agréable par l'entremise de la vue ou de l'ouïe ».[1] Cela se trouvait déjà dans Platon, notamment dans l'*Hippias majeur.*[2] Plotin reprend cette idée (*Enn.*, I, 6, 1), puis saint Augustin, particulièrement dans le *De ordine.*[3] Le saint justifie cela par le fait que la *ratio* ne se manifeste qu'aux deux sens supérieurs, « et cela par l'accord des parties, la consonance, la symétrie, les mesures, le rythme... les rapports éveillent en nous un plaisir dans lequel l'utilité ne joue aucun rôle ».[4] Le plaisir désintéressé des deux sens supérieurs est une idée que saint Augustin pouvait déjà rencontrer chez Posidonius et Aristote,[5] tandis que les sens inférieurs, communs à l'homme et à l'animal visent à l'utilité.[6]

Dans sa *Perspectiva*, vers 1270, Witelo souligne aussi l'aspect sujectif de la beauté. La beauté, c'est ce qui plaît à l'âme ou à la vue, qui la saisit d'une saisie simple[7]. La laideur, qui est la privation de la beauté, déplaît. A elle seule, la lumière donne la beauté. C'est le cas du soleil, de la lune, des étoiles et des couleurs. Les accidents contribuent, ou non, à faire appa-

(1) ARISTOTE, *Topiques*, VI, 7, 146 a 21.

(2) PLATON, *Hippias majeur* 297 e. Voir aussi *ibidem* 299 a et *Gorgias* 474 d.

(3) « Tenemus, quantum investigare potuimus, quaedam vestigia rationis in sensibus et, quod ad visum atque auditum pertinet, in ipsa etiam voluptate ». S. AUGUSTIN, *De ordine*, II, c. 11, 30-33, *P. L.*, 32, 1009-1010.

(4) Voir K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, p. 35.

(5) ARISTOTE, *Éthique Nic.*, III, 13, 1118 a, 1 s.

(6) Voir K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, p. 37.

(7) Voir C. BAEUMKER, *Witelo* (Beitr. zur Gesch. der Philos. des M. A., III, 2), Munster, 1908, p. 172, 28 : « placentia animae, quae pulchritudo dicitur... Placet visui », p. 173, 34. « Placet animae et est pulchrum visui », p. 173, 36. — « Pulchritudo comprehenditur a visu ex comprehensione simplici formarum visibilium complacentium animae », p. 174, 20.

raître la beauté, suivant qu'ils permettent ou non d'apercevoir les taches qui enlaidissent. Witelo passe en revue l'effet des accidents : l'éloignement, la grandeur, le *situs*, la forme, la division ou distinction, le nombre, etc. Il faut de l'ordre dans les parties et leur place, sinon cela ne semble pas beau. La proportion convenable (*debita*) de la forme contribue aussi à la beauté. L'habitude y est aussi pour beaucoup. Tout cela dépend de la *Perspectiva* d'Alhacen, mais dans une mesure que la guerre nous a empêché jusqu'ici de préciser (voir p. 323).

A presque toutes les étapes de cette enquête, nous avons rencontré l'honnête en rapport avec le beau. Il fallait s'attendre à le retrouver chez saint Thomas. En effet, il lui consacre la question 145 de la *Secunda secundae* (1270-1272). Sous l'influence de Cicéron, dont il se réclame, il identifie l'honnête avec la vertu et avec la beauté morale. Comme Denys l'affirme (voir p. 296), la beauté consiste dans la *claritas* et la proportion voulue, la beauté du corps en ce que l'homme ait les membres bien proportionnés *cum quadam debiti coloris claritate*. De même, la beauté spirituelle, nous dirions morale, consiste en ce que la vie ou l'action humaine soit bien proportionnée selon la lumière (*claritas*) spirituelle de la raison[1]. Or c'est là le propre de l'honnête qui s'identifie avec la vertu, *quae secundum rationem moderatur omnes res humanas*. L'honnête s'identifie donc avec la beauté spirituelle, répète-t-il, en citant le mot de saint Augustin, déjà rencontré bien des fois : *honestum voco intelligibilem pulchritudinem*.

CONCLUSION

Notion. — Les longues analyses qui précèdent vont enfin porter leur fruit dans un moment de synthèse. Alors que la philosophie moderne se préoccupe surtout de l'aspect subjectif du beau, l'antiquité et le moyen âge s'intéressent principalement à ses éléments objectifs. C'est ce qu'on trouve chez presque tous les auteurs interrogés ici : la définition dite stoïcienne *congruentia partium cum quadam suavitate coloris*, chez Jean de la Rochelle, saint Bonaventure, Robert Grosseteste. Saint Albert le Grand reprend la même idée : la beauté comprend un élément matériel, la proportion, et un élément formel, la *claritas* ; puis il transmet cela à ses deux élèves, Ulrich de Strasbourg et saint Thomas. Thomas d'York voit la beauté dans la *convenientia* et, à un moment, Robert Grosseteste exalte la lumière comme cause unique de la beauté, contre les proportions.

Mais si l'aspect objectif domine, le point de vue du sujet n'est pas inconnu. Il apparaît aux deux bouts de notre enquête. Guillaume d'Auvergne n'examine guère que ce point de vue-là. Il définit la beauté par la

(1) Les actes humains sont beaux par leur « *proportio debita verborum vel factorum, in quibus lumen rationis splendet.* » *In I Cor.*, 11, lect. 2.

connaissance que nous en avons, et surtout par le plaisir qu'elle provoque en nous. On perçoit un léger écho de cette idée dans la Somme dite d'Alexandre de Halès. Enfin, saint Thomas, tout en maintenant la part objective du beau, insiste fort sur son aspect subjectif, son rapport avec la connaissance, notamment avec la vue et l'ouïe, les deux sens les plus connaissants, et le plaisir esthétique. C'est ainsi qu'il le définit : *quae visa placent*. Il a fait la synthèse des deux points de vue sur la beauté.

Rapports du beau avec le bien. — Depuis les origines de la philosophie grecque, pour ainsi dire, la beauté était intimement liée au bien : καλὸς κἀγαθός. Par le Pseudo-Denys spécialement, ces idées arrivaient à nos Scolastiques. C'est sans doute sous son influence que Jean de la Rochelle a voulu discerner leurs rapports. Il continua le mouvement du chancelier Philippe qui distinguait le bien des autres transcendantaux par la formule : *idem in re, differunt ratione*. Jean de la Rochelle appliqua le même procédé pour la beauté et la bonté, le bien se rapportant à la cause finale, et la beauté à la cause formelle. Ces idées sont tout de suite devenues classiques. Elles réapparaissent chez Bonaventure, chez Robert Grosseteste, puis chez Albert le Grand, Ulrich et saint Thomas.

La beauté transcendantale. — Le Chancelier avait constitué un traité des propriétés transcendantales qui ne comptait que l'unité, la vérité et la bonté. Ce travail fut repris et développé par Jean de la Rochelle qui rapproche la beauté de cette triade et la traite comme elle. Considerans le suit sur ce point, et il affirme l'extension universelle de la beauté. Le fait que ces deux Franciscains innovent, explique leur timidité relative. Bonaventure adopte leurs idées et les pousse logiquement jusqu'au bout : il admet expressément quatre propriétés transcendantales et il insiste sur l'universalité du beau. De même, Robert Grosseteste répète avec force l'extension universelle de la beauté, et Thomas d'York la prouve longuement. L'Ecole franciscaine est donc unanime à ce propos.

Passons à l'Ecole dominicaine. Albert le Grand a reçu lui aussi du chancelier Philippe le traité des propriétés transcendantales à trois membres. Il l'étudie deux fois de suite, dans sa *Summa de bono* puis dans son *Commentaire sur les Sentences*, sans songer à la beauté. Mais, dans son *Commentaire sur les Noms divins*, sous l'influence de Denys et de la *Summa fratris Alexandri*, il admet l'universalité du beau et il la démontre par un argument spécial. Ulrich aussi traite la beauté comme les trois autres propriétés. Chez saint Thomas, enfin, on observe le même phénomène que chez son maître Albert le Grand : il examine les propriétés transcendantales dans ses questions *De veritate*, mais sans parler du beau. Puis, dans son *Commentaire sur les Noms divins*, sous l'action de l'Aréopagite et d'Albert le Grand, il admet que tout être est beau. Dans sa *Somme théologique*, le Docteur Angélique étudie de nouveau les trois propriétés transcendantales. Il n'effleure la beauté que dans la réponse à

une objection, puis à trois autres endroits de cette *Somme*. Il ne lui consacre qu'un seul article entier, et il n'est plus question de son extension universelle.

Voilà les faits. Il faut maintenant essayer de les comprendre par leurs causes historiques, surtout le cas de saint Thomas, parce que c'est de lui tout seul que dépendent les néoscolastiques modernes.

M. E. De Bruyne a fourni une des clefs de l'énigme. Il cite d'abord le mot de Fichte : « on choisit sa philosophie selon l'homme qu'on est », puis il ajoute : « tel caractère, telle philosophie ; un système, c'est une âme ».[1] Et Henri Bremond d'enchaîner : « Coleridge divisait en deux classes le monde des esprits, selon qu'ils naissent sous le signe d'Aristote ou sous le signe de Platon (*Every man is born an Aristotelian or a Platonist*). Celui-ci, poète plutôt que philosophe, ou pour mieux dire philosophe à la manière des poètes, contemple plus qu'il ne raisonne, et réalise plus qu'il n'invente ou ne construit, mené par une dialectique souterraine, qui n'est pas celle de la raison pure ».[2]

C'est surtout le courant platonicien et néoplatonicien (Platon, Plotin, saint Augustin, le Pseudo-Denys) qui s'est intéressé à la beauté, parce qu'il était plus intuitif, s'attachant davantage à la contemplation, à la mystique et à la beauté. On comprend que l'École franciscaine se soit préoccupée de la beauté et ait insisté sur son universalité, car elle a toujours manifesté une grande prédilection pour le mouvement néoplatonicien et la mystique. Cela s'explique déjà en partie par le caractère et la vie de saint François d'Assise, si poète, si artiste et mystique[3]. Celui qui entre dans un Ordre religieux y a manifestement des affinités qui s'accentuent par l'étude, la pratique de la Règle et l'imitation du Fondateur. Des penseurs franciscains devaient donc tout naturellement s'intéresser à la beauté et faire la métaphysique de la beauté répandue partout. Ce qui est vrai d'eux l'est aussi pour Robert Grosseteste, prêtre séculier, mais premier maître à l'École franciscaine d'Oxford, ainsi que pour Guillaume d'Auvergne, à cause de l'influence néoplatonicienne qu'ils subissent si fort. Mgr Grabmann avait déjà fait une remarque analogue.[4]

Par contre, dans l'École dominicaine, il ne semble pas téméraire d'affirmer que les deux grands Docteurs de l'Eglise, saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin sont plutôt « nés sous le signe d'Aristote ». Ils ont

(1) E. De Bruyne, *Inleiding tot de Wijsbegeerte*, 3e éd. 1932 (Philosophische Bibliotheek), p. 239.

(2) H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France*, t. VII, *La métaphysique des Saints*, Paris 1928, p. 383. Voir aussi S. T. Coleridge, *Table Talk*, 2 juillet 1930, Oxford edition, 1917, p. 118.

(3) Saint François *mundo « utebatur ad Deum ut clarissimo speculo bonitatis »* et *« cognoscebat in pulchris Pulcherrimum »*, comme Thomas de Celano l'écrit dans sa seconde *Vie de S. François*, c. 124 *(Analecta Franciscana)*, X, 226.

(4) M. Grabmann, *Des Ulrich Engelberti von Strassburg Abhandlung De pulchro*, p. 21. Voir ici p. 302, n. 4.

fondé l'aristotélisme chrétien au XIII[e] siècle. Telle était leur principale préoccupation. Ce n'est pas qu'ils n'aient pas subi l'influence néoplatonicienne, mais dans une moindre mesure, surtout saint Thomas[1]. Albert le Grand ne s'inquiète guère de la beauté et n'affirme sa portée transcendantale que sous l'action intense du Pseudo-Denys et de la *Summa fratris Alexandri*. Ulrich le suit sous les mêmes influences, puis saint Thomas. Mais il est typique que, en dehors de ce rayonnement, le Docteur Angélique ne traite plus guère de la beauté et ne parle plus de son universalité. Question de tempérament intellectuel et d'influences subies. N'oublions pas que saint Thomas possédait à la perfection l'ensemble de l'œuvre du Stagirite, tandis que le néoplatonisme était beaucoup moins connu à son époque. On ignorait les *Ennéades* et presque tous les dialogues de Platon. Il est quasi certain que la révélation de ces ouvrages eut modifié l'aspect de la pensée au XIII[e] siècle.

Tout cela fait comprendre l'attitude de saint Thomas dans ses œuvres principales. La beauté y occupe très peu de place. Elle ne l'intéresse guère, a fortiori son caractère transcendantal. Ce sont donc des éléments accidentels, étrangers à la réflexion philosophique, qui expliquent l'état de la question chez saint Thomas lui-même. Et ceci à son tour explique en grande partie l'attitude de certains Scolastiques modernes par rapport aux problèmes que nous étudions ici.

Il semble donc que notre enquête historique justifie ceux qui admettent la beauté comme propriété transcendantale de l'être, et qui sont maintenant la quasi-unanimité. Ils continuent le thomisme dans sa propre ligne, — ce que saint Thomas n'a guère fait que dans son *Commentaire sur les Noms divins*, — en réalisant une synthèse toujours plus harmonieuse de l'aristotélisme et du néoplatonisme.

DOM HENRI POUILLON.

Louvain, décembre 1945.

(1) Mgr Grabmann note que les commentaires d'Albert le Grand et d'Ulrich sur les *Noms divins* sont beaucoup plus néoplatonisants que celui de saint Thomas (vers 1261). Celui-ci faisait, vers 1254-1255, dans son *Commentaire sur les Sentences* (*In IIm Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2) cette remarque un peu forte : « *Dionysius fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus* ». Il est vrai que, après avoir paraphrasé lui-même les *Noms divins* (vers 1261), il se rétracte dans ses Questions *De malo* (1270-1272) : «*Dionysius in plurimis fuit sectator sententiae platonicae*» (q.16, a. 1, 3m). Voir M. GRABMANN, *Des Ulrich Engelberti von Strassburg Abhandlung De pulchro*, p. 30. Voir aussi M.-J. CONGAR O. P., dans *Bulletin thomiste*, t. 3, n° 205, p. 309-310.

TEXTES INÉDITS

GUILLAUME D'AUVERGNE

Tractatus de bono et malo

De ce traité inédit *De bono et malo*, on ne connaissait jusqu'ici qu'un seul manuscrit, *Oxford Balliol College 287* (=O), f. 2 r-28 v (suivant la foliotation du manuscrit). Le sympathique bibliothécaire de Balliol, M. R. A. B. Mynors, a bien voulu nous signaler un second témoin du même ouvrage dans *Balliol 207* (=B), f. 200 ra-216 vb, où il est également suivi par le *De paupertate spirituali* de Guillaume. Nous tenons à remercier vivement M. Mynors de sa grande obligeance à notre égard. La bibliothèque de Balliol College conserve donc les deux seuls exemplaires actuellement connus de cet ouvrage. De notre collation des textes suivants, il résult que O ne semble pas pouvoir dériver de B. Le contraire est possible, mais pas certain. O. codex anglais du xve siècle, est préférable. Il partage cependant avec B quelques fautes communes, ce qui n'a rien d'étonnant. Nous ne corrigerons pourtant le texte que dans le minimum des cas strictement indispensables. L'apparat indique toutes les variantes des deux manuscrits et nos quelques retouches. Pour l'édition de ces textes de Guillaume et de tous ceux qui suivent, nous observons l'« *Emploi des signes critiques, Disposition de l'apparat dans les éditions savantes de textes grecs et latins, Conseils et recommandations* », par J. Bidez et A. B. Drachmann, édition nouvelle par A. Delatte et A. Severyns, Paris-Bruxelles, 1938, sous les auspices de l'Union académique internationale.

Le *Tractatus de bono et malo* de Guillaume d'Auvergne mérite sans doute une édition critique. Ce ne serait pas un travail long ni difficile. Nous ne pouvons évidemment reproduire ici que les passages intéressant notre enquête. Force nous est donc de retrancher le reste.

B. f. 206va, O, f. 12^{v}. Id ergo malum culpae vocari consuevit quod est culpabile, vituperabile, turpe, inhonestum. Id autem turpe dicimus de turpitudine quam per se respuit et abominatur mens nostra, et visum interiorem nostrum suo offendit spectaculo. Quemadmodum enim pulchrum visu dicimus quod natum est per seipsum placere spectantibus, et delectare secundum visum, sic et pulchrum interius quod intuentium animos delectat et ad amorem sui allicit. Unde et laudabile et bonum per seipsum vocatur, et laudabiles facit ipsos habentes. Haec pulchritudo decor <dicitur> ab eo quod decet, sicut recte dicit Tullius : et decor ab hac sive decentia sive pulchritudine

7 dicitur : dierum BO. 8 hac *om.* B.

dicitur. Turpe vero quod indecens, quod inhonestum, quod scilicet dehonestat habentem, deturpat et vituperabilem reddit, quod honorem eius aut aufert aut imminuit. Inde namque inhonestum dicitur quod honestatem aufert aut minuit. Honestas autem honoris dignitas est. Ista autem omnia ipso experimento (B, f. 206vb) sensus nota fiunt. « Quid est, inquit AUGUSTINUS, quod in iusto strumoso ac deformi diligimus? Ipsa iustitia proculdubio quam non oculis exterioribus sed interioribus intuemur. Haec est utique quae per seipsam placet, per seipsam decora. » Et ad hunc modum se habet de aliis. In huius explanatione non immorabimur, quoniam ipse interior visus testis est nobis interioris et intelligibilis pulchritudinis, sicut exterior visus est exterioris. Volentes quippe pulchritudinem visibilem agnoscere, visum exteriorem consulimus. Eodem itaque <modo>, de pulchritudine interiori, visum interiorem consulere nos oportet et eius testimonio credere. Et de turpitudine similiter se habet.

Si quis autem quaerat qualiter avaritia, cum sit bonum in se, deturpat animam in qua est, aut malam efficiat malitia culpae, respondemus ei quoniam non est inconveniens <quod> id quod est in seipso pulchritudo etiam deturpet subiectum in quo est, verbi gratia : oculus in se speciosus et pulcher est, et est decorans faciem humanam pulchritudine sua, hoc autem cum situs est in loco competenti sibi et debito. Verum, si esset ubi auris ipsa est, aut in media facie, in loco scilicet non congruenti sibi, ipsam faciem deturparet. Similiter rubor speciosus est in se et pulchritudo est. Si tamen esset in ea parte oculi ubi albedo (O, f. 13^{r}) esse debet, oculum deturparet. Ad hunc modum se habet et in eis quae sunt in anima. Quoniam etiam si posuerimus vitia quaedam quodammodo bona esse, prima intentione eius quod est bonum, mala tamen sunt subiecto suo effective quoniam prohibent ab illo maiora bona. Similiter si posuerimus ea esse etiam per se pulchra, tamen quoniam ibi sunt ubi maiores pulchritudines esse debent, scilicet ipsae virtutes, deturpant ipsum subiectum et vires naturales in quibus sunt. Viror speciosus est per se et visui delectabilis. Tamen si in facie humana ipsum posueris, turpitudo ibi erit et ipsam faciem deturpabit...

B, f. 207ra : Id enim quod in se est bonum et pulchrum, in subiecto indecenti turpitudo est, sicut viridis color cum in se speciosus sit, in subiecto tamen cui non congruit, turpitudo. Si quis autem quaesierit de indecentia ipsa et de turpitudine quid est, respondemus sicut de malitia superius respondimus, quoniam ipse decor est turpitudo ad aliquid, non absolute, sicut ipsum quod est in se decorum est turpe ad aliquid, aut cum alio aut in alio sequitur, aut ea quae iam diximus, quod omnia in eo quod sunt bona sunt bonitate quae est ipsum esse, quoniam si esset bonitas ista aliquid quod esset post esse, non esset verum quod, in eo quod sunt bona sunt, quoniam nullum inferiorum praedicatur per modum istum de superioribus. Non enim verum est dicere : in eo quod animal est animal rationale. Ad hunc modum, si bonitas esset aliquid additum ipsi et sequens ipsum, indubitanter non esset verum quod omnia in eo quod sunt bona sunt. Deinde, postquam res sunt in esse suo specifico et completo, quaedam ex illis sunt bonae in illo, quaedam malae, quaedam indifferentes, et hanc bonitatem vocavimus pulchritudinem seu decorem, quam approbat et in qua complacet sibi visus noster seu aspectus interior. Nominavimus eam pulchritudinem et decorem ex comparatione exterioris et visibilis pulchritudinis. Et haec eadem honestas et laudabilitas creberrime nominatur. Per oppositionem autem eius turpitudinem diximus. Et hoc est secundum duos modos, vel exhibendo quod non decet, aut sicut non decet, vel secun-

3 aufert : auferat BO. 3 aut : et B. 5 iusto : isto B. 11 modo : *om.* BO. 14 est 2° *om.* O. 15 quod *om.* BO. 16 et est *om.* B. 18 media : medio B. 41 vocavimus : vocamus B.

5-7 Nous n'avons pas trouvé la référence exacte, si Guillaume cite littéralement. Mais ce sont des idées fréquemment exprimées par saint Augustin, notamment : *De Trin.*, VIII, 9 ; *Enarr. in Psalm.*, 32, S. I, 6 sv. ; 64, 8 ; 33, S. II, 15, etc. Voir K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin*, p. 150, 153, 154, 163, 164, 185.

dum privationem tantum. Turpem quidem dicimus si quis haberet tres (O, f. 13^{v}) oculos, et turpem nihilominus monoculum, sed illum in habendo quod dedecet, istum in non habendo quod decet ipsum habere. Indifferens vero per abnegationem utriusque extremorum dicimus, quod scilicet nec placet per se visui seu aspectui nostro interiori nec displicet, quod nec laudem parare nec vituperium natum est, quale est sedere, secundum se, aut comedere.

Tertia vero bonitas, quae est etiam post secundam, vocatur bonitas meritoria...

..... Si quis autem quaerat de secunda quam pulchritudinem et honestatem nominavimus, utrum sit essentialis, hoc est tota essentia eius quod dicimus pulchrum, aut pars essentiae eiusdem, an accidentalis, hoc est post completam essentiam eidem adveniens, respondemus quoniam honorare parentes indubitanter essentialiter pulchrum est et decorum, et eius essentia et quidditas eius est pulchritudo, hoc est autem : natum placere aspectui nostro interiori. Et hoc ex essentia sua, absque additione quacumque. Verumtamen pulchritudo nominatur essentia illa et intentio quae dicitur per vocem istam « honorare parentes », relatione et comparatione aspectus nostri interioris, sicut pulchritudo (B, f. 207rb) visibilis exterior pulchritudo dicitur ad aspectum nostrum exteriorem cum in se aut figura et positio sit aut color, aut ambo illorum, aut alterum in comparatione ad alterum. Sicut igitur ab ipso colore non est separabile actu vel ratione hoc ipsum quod est visibile. Et hoc est quoniam visibilitas eius est essentia eius, licet ratione differat....

Sicut modica macula pulchritudini superposita, licet pulchritudinem residui non auferat, totum tamen facit turpe, quemadmodum si quis vesti speciosae limbum aut fimbriam turpitudinis afferat, vestem totalem deturpat, licet residuo pulchritudinem suam non auferat. Ad hunc modum...

.... Pulchritudo aut ordinis aut litteraturae, cum adiuncta fuerit ei turpitudo vitae seu conversationis, auget deturpationem subiecti. Bonum igitur primum est quod scilicet est ipsum ens, non genus est, sicut nec ens, sed est transcendens genera. Secundo vero modo, « bonum et malum non in genere esse (O, f. 14^{r}) dicuntur ab Aristotele, sed esse genera aliorum », sed genera qualia in rhetoricis inveniuntur, sicut furtum genus dicitur peccati et sacrilegium genus aut species furti. Non enim recte, inquit, ea praedicari, (B, f. 207va) dixerimus. Honestum quippe et turpe magis quale quam quid determinant sicut pulchrum et turpe. Unde et genus facti, apud rhetores et oratores, facti ipsius qualitas nominatur, et quoad hoc, Porretanorum sententiam non improbamus, qui tria genera praedicamentorum distinxerunt...

... Apparet igitur ex hiis et honestos ac bonos vocari quosdam, et honesta ac bona opera eorum, malos vero et turpes alios et opera quaedam eorum mala ac turpia...

B, f. 208ra ; O, f. 14^{v}. Redeamus autem et dicamus quoniam iam manifestum quamdam pulchritudinem intelligibilem esse in qua complacet sibi noster aspectus interior, et quamdam turpitudinem quae scilicet offendit aspectum nostrum interiorem..

B, f. 208rb ; O, f. 15^{r}. In bono vero honestatis et laudis, quod et decorum et pulchrum supra vocavimus, pulchritudinem intelligibilem qua illustres et decoras esse habent animae nostrae, quamque sequitur velut exuberantia et redundantia eius pulchritudo exterioris conversationis et vitae nostrae, esse necesse est. Haec autem pulchritudo amatores et miratores suos habet quemadmodum exterior visibilis quae est erroneorum et imbecillium laqueus. Et in operibus quidem quid hanc pulchritudinem vocemus, iam determinavimus.

Quid autem sit in animabus nostris pulchritudo et decor honestatis inquirendum erit post haec. Et nos quidem iam exclusimus ab hac pulchritudine violentiam et naturam, quoniam quae violentiae tantum sunt, nec laudem habent aut pariunt....

7 vero : etiam B. 7 etiam : *om.* B. 17 et : aut B. 22 speciosae : sponsae B. 24 suam : absque ulla diminutione seu laesione retinet *add.* B., *exp.* (?) 28 Aristote, *Categor*, c. IX (XI, fin, 13 b. 41 decoras : decore BO. 49 tantum violentiae B. 49 aut : nec B.

B, f. 208va ; O, f. 15^{v} : Honestas etiam et probitas seu morum et vitae decor, seu quolibet alio nomine vocetur, non nobis innatus est sed acquiritur nobis usu et consuetudine....

... Facit et ad hoc ratio illa Aristotelis *in Ethicis*, quoniam secundum potentias nec laudamur nec vituperamur quoniam ad utrumlibet se habent ipsae potentiae secundum se ....

B, f. 208vb ; O, f. 16^{r} : Ex hiis clarum igitur est animam humanam creari velut imaginem quae solam figuram et sculpturam suae pulchritudinis et perfectionis adhuc recepit, sed apta nata picturari et decorari speciosa varietate colorum. Si enim animam humanam in statu actionis suae consideraveris, imaginem eam divinae pulchritudinis invenies et habere eam instar imaginis sculptae et fuguratae, vice membrorum et lineamentorum ipsius imaginis, vires naturales suas natas quidem aptas recipere perfectionem suae pulchritudinis, immo pulchritudinum suarum, quia quemadmodum membra ipsa statuae adhuc solummodo figuratae non antea nata sunt recipere pulchritudinem nec unam expectant, sed unumquodque illorum sibi congruentem et sibi debitam desiderat plenitudinem, sic et vires animarum nostrarum. Necesse igitur habemus ipsam animam humanam velut per partes ac membra describere ut singularium partium pulchritudinem lucidius disseramus....

B, f. 209vb ; O, f. 17^{v} : Sicut pulchritudo autem amoris est ut ametur unumquodque ut amandum est et quantum amandum est....

B, f. 210ra ; O, f. 18^{r} : Honestari ac decorari necesse est. Hoc autem est quoniam operationes suae propriae sunt ei via ad decorem suum ultimum. Quare ipsum, hoc est sibi congruenter operari, est quodammodo ad pulchritudinem suam incedere per singulas operationes, veluti per quosdam suae viationis passus finali suae pulchritudini proximiorem fieri. Quare perfectiorem et pulchriorem eum pedetentim fieri manifestum est.....

B, f. 210rb : Recte quidem Quidam creaturas vocavit quosdam divinae bonitatis nutus et indicia quas velut distillationes permodicas pluit incessanter fontalis divinae bonitatis largitas...

O, f. 18^{v} : Quoniam igitur in hoc (libro universi) sunt creaturae ut signa sint et verba quaedam intelligentibus (B, f. 210va), signis autem utendum significative, non materialiter.... Qui igitur rebus ipsis materialiter utitur indubitanter eis abutitur... Quales igitur dicemus caelorum mensuratores et alios qui pulchritudinem huius libri mensurare et mirari student....

B, f. 216rb ; O, f. 28^{r} : Est enim delectatio coniunctio convenientis cum conveniente, sive perceptio rei quae naturalis est virtuti apprehendenti. Certum autem est quia et veritas et pulchritudo intelligibilis sive interna naturales sunt visui interiori quae est vis rationabilis nostra, sive intellectus. Quare coniunctio eius in hiis est necessario delectatio, nisi aut infectio aut tale aliquid delectationem prohibuerit, sicut in febricitantibus infectio salivae prohibet delectationem gustus a cibo.

Item, sicut delectatio ex aspectu pulchritudinis visibilis fit in visu exteriori et ex coniunctione eorum ad invicem, necesse et <in> interiori visu similiter se habere ut pulchritudo intelligibilis ipsum delectet, <si> quidem sanatus fuerit, alioquin scimus hoc esse non posse, sicut et in exteriori visu se habet.

Item, si nihil est natum coniungi pulchritudini nisi visus, per modum dico quo est pulchritudo visibilis, nihil est per eundem modum delectabile pulchritudine nisi visus exterior. Ad hunc modum se habet et de interno visu et interna pulchritudine. Quod si quis dicat quia non possunt unum esse omnino affectio et apprehensio, sive motus et apprehensio, nihil tamen prohibet ex uno habitu utrumque esse, sicut et e converso se habet quod una est bonitas in bono quocumque a qua et est lumen

4-6 Aristote, *Ethic. Nic.*, II, c. IV, 1105 b 25-33. 11 sculptae : sculpe O. 20 amandum : amandus BO. 22 ipsum : sic *add* BO. 36 est 2° *om.* B. 37 intelligibilis : intelligitur BO. 42 in *om.* BO. 43 si *om.* BO. 47 et 1° *om.* B.

apprehensionis et delectatio affectionis, sic ex uno habitu virtutis est et lumen cognitionis et sapor affectionis, quod in sapientia et sapore manifestum est, et in gustu et habitu. Quis enim dubitet in gustu aut ex gustu esse simul et saporis cognitionem et ex eodem delectationem. Quod si hoc in habitibus naturae non miramur, nihil in huiusmodi habitibus qui sublimiores et potentiores sunt debet videri mirabile. Si quis autem in amore aut in alia affectione inseparabilem apprehensionem quae ibi est et affectionem unum et idem esse cognoscere sufficiat, non dubitabit hic. Nulli enim dubium est amantem omnem in affectu apprehendere aliquo modo amatum, sed revera non alio quam amore ipso, quoniam solo amore movetur, quiescentibus apprehensivis omnibus. Et generaliter omni (B, f. 216[va]) affectione necesse est apprehendi ipsum in quod est affectio. Quid enim dixisset ARISTOTELES ubi dixit omni arte certiorem et meliorem virtutem, nisi virtus ex seipsa certitudinem haberet ? Si igitur omni affectione necesse est apprehendi id ipsum in quod est motus affectionis, nec est opus affectioni alia apprehensione, tunc dico cum est motus eius, alioquin quomodo in rem aliquam esset affectionis motus, nisi affectio, ut ita dicam, luminosa aut lucida esset cognitione aliqua ipsius rei in quam est motus eius. Sed et ideo quoniam affectiones intimiores, ut ita dicam, sunt quam ipsae apprehensiones, unde necesse est ideo et certiores esse. Quis autem dubitet aliquem posse esurire et de cibo aliquo non cogitet, cogitatione dico apprehensiva nuda, sed revera cogitat de cibo non alia cogitatione quam sit esuries, nec alio lumine videt cibum. Magis tamen et certius videt esurie cibum ipsum quam visu, et intimius bonitatem eius sentit. Quod si ita liquido est in affectionibus ut ipsae apprehensiones quaedam quodammodo affectiones <sunt>, et in hiis quidem non amplius immorabimur. Sed hoc non dubitetur ipsam prudentiam habitum esse et velut visum interna (O, f. 28[v]) pulchritudine delectabilem tantum instar exterioris visus, et ipsum ad delectandum non alia vi vel habitu egere, sicut nec exterior visus alio habitu aut vi eget ad hoc ut pulchritudine exteriori delectetur, nec ibi aliud est delectatio subiecto et essentia quam visio ipsa, sicut neque exterius, quoniam unus est visus in quo fit operatio visionis, et ab uno pulchro scilicet et per unam pulchritudinem videlicet, et ideo unum necesse est esse quod recipitur in uno et ab uno et per unum. In visu igitur sano impossibile est apprehensionem pulchritudinis aut honestatis tantum apprehensionem esse, et in contrario similiter se habet, sed necessario erit delectabilis aut offendens aspectum, sive interiorem sive exteriorem. Nomen vero affectionum sibi vindicaverunt et nomen motus vires motivae, quia hoc est in eis principale et primum moveri et acquirere id in quod est motus...

B. f. 216[vb] : Omnes igitur et apprehensivas nostras quodammodo motivas esse, et hoc motu spirituali, palam debet esse ex hiis, et omnes motivas apprehensivas quodammodo esse, id est cognoscitivas et luminosas.

1 est et BO : esset *corr. mg.* O. 6 in 2° *om* B. 7 dubitabit : dubitat B. 8 affectu : effectu O. 13 id : ad B. 13 affectioni : affectionem BO. 17 est : esse O, est *corr. superscr.* O. 20 ipsum : ipsam BO. 20 videt 2° : *om.* B. 22 sunt *om.* BO. 22 quidem : quidam BO. 26 vi eget : viget BO. 26 pulchritudine : pulchritudini B. 36 apprehensivas *om.* B.

ROBERT GROSSETESTE

Commentaire sur les Noms divins

Le texte suivant reproduit *Paris, Mazarine 787* (=P), qui ne porte aucune foliotation. Nous indiquons donc seulement, par exemple f. rb, et le passage de Denys auquel cela se rattache. Dans ce but, comme le manuscrit, nous soulignons le texte de Denys, c'est-à-dire qu'il figure ici en italiques.

Sauf indication contraire, tout se rapporte au chapitre IV. Nous marquons aussi la page de *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage...*, par les Moines de Solesme, t. I, 1937.

M. Thomson affirme que notre manuscrit est d'origine française, datant de 1300, environ, et que la paraphrase des *Noms divins* y couvre les folios 71 ra-119 rb. Voir S. H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste*, 1940, p. 57.

F. rb, c. I, p. 25. — *Quoniam entia omnia, salvantia incorrupta quae propriae naturae, repleta sunt omni harmonia divina et...* Omnis enim res creata conservans et in se salvans bona naturalia quae a creatione et in creatione suscepit incorrupta, plenam et perfectam et in Deum reductivam habet concordiam ad se et ad singula et ad omnia simul, quae concordia decentia est et pulchritudo, nec potest procedere nisi ab infinita sapientia infinitatem comprehendente et ab infinita bonitate quae se extendit in infinitam utilitatem, decentiam, pulchritudinem et honestatem operandam....

F. rb, c. I, p. 48. — *Solem, stellam, ignem....* Posset quoque forte aliquo consimili modo assignari ordo nominum ex beneficis processibus ad creaturas.... Omnia ordinat ad actus naturales unicuique directissime convenientes, unde et bona sunt... sicut ait Eloquium : vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona. Tertius processus est quod omnia in suis naturalibus per actus non errantia, facit ad invicem concordia, et ita ad bonum immediate sequitur pulchrum....

F. rb. — ....Ex eo quod omnia adduxit a non esse in esse, reponunt ipsi boni nominationem. In hoc enim manifestatur spontanea ipsius expansio in omnium utilitates qua vere bonitas est...... Eo ipso quod substantiale et per se bonum influit in omnia de pulchritudine suae bonitatis, et ab hoc toto dicitur Deus bonus quia ipse est bonum substantiale ad omnia extendens suam bonitatem.....

F. vb, p. 178. — *Hoc per se bonum.* Quia lux est maxime pulchrificativa et pulchritudinis manifestativa, convenienter post lucivocationem adiungit auctor de pulchro et pulchritudine dictis de Deo...

Ibidem... *Hoc per se bonum laudatur a sacris theologis et ut pulchrum* et *ut pulchritudo.....* Est autem pulchritudo concordia et convenientia sui ad se et omnium suarum partium singularium ad seipsas et ad se invicem et ad totum harmonia, et ipsius totius ad omnes. Deus autem summe simplex est sui ad se summa concordia et convenientia, absque possibilitate alicuius dissonantiae vel discrepantiae, non solum omnibus concors sed et omnibus praestans ipsa esse concordia. Malitia enim, cui bonitas dissonat, nihil est entium. Propter hoc Deus est per se pulchritudo et pulchrum...

F. suivant, ra... — Angeli participant per se pulchritudine omnia pulchrificante...

Pulchritudo quod ipsum (per se pulchrum) videlicet tribuit omnibus, ita quod unicuique sibi congruam pulchritudinem, id est consonantiam manifestam et dilucidam, ut praectactum est, sui ad se et suorum ad invicem et ad se et ad ea quae exterius. Et hoc facit ad similitudinem luminis solaris ea quae in hoc mundo sensibili per largitiones congragativas et unificas pulchrificantis ipsa fontano suo radio, congregans et unificans et pacificans prout possibile est ad sui unitatem, et in hoc ea vere pulchrificans. Et ex hoc beneficio dicitur pulchritudo, sicut subiungit auctor dicens : *unde et pulchritudo dicitur.* Et insuper dicitur pulchritudo *ut congregans tota in totis in idem.* Quae igitur congregat unificat et pacificat in seipsa, ea facit ad invicem concordia et unita et ut possibile est in se, se ad invicem totaliter circumincedentia, ut concorditer revocentur

12 actus : actibus P. 24 totum : an (?) *add.* P.

et reducantur in idem suae identitatis participatione. Et hoc est summa rerum pulchritudo... Pulchrum de Deo dictum significat ipsum omnis pulchri causam... Omme pulchrum consistat in concordi convenientia....

F. rb, p. 183 : *Ex pulchro hoc est omnibus existentibus esse singula pulchra*... Non enim, ut praetactum est, eadem pulchritudo est diversis conveniens, sed quae est huic pulchritudo alteri esset difformitas. *Et propter pulchrum omnium concordiae et amicitiae* et *communicationes*. Propter pulchrum enim supersubstantiale ut propter causam efficientem et propter pulchrum participatum ab omnibus ut propter causam sunt elementorum et inanimatorum concordiae et rationabilium amicitiae et animalium communicationes et simpliciter omnium ad invicem pax et mutuus appetitus et ad invicem iuvamentum ut insimul omnia participent per se pulchrum et sint insimul pulchra valde....

P. 185 : ... *Non est aliquod entium quod non participat pulchro et bono*. Alioquin esset appetitus naturalis omnium et cassus et vanus. Quod enim omnia communiter appetunt non potest esse nisi super omnia, et hoc non est nisi unum et idem. Si igitur omnia communiter bonum et pulchrum <appetunt>, idem est bonum et pulchrum. Si diceret aliquis quod idem sit bonum et pulchrum secundum rem, sed cum nomina de Deo dicta significent beneficos eius processus ad creaturas, bonum et pulchrum diversa sunt ratione. Bonum enim dicitur Deus secundum quod omnia adducit in esse et bene esse et promovet et consummat et conservat. pulchrum autem dicitur in quantum omnia sibi ipsis et ad invicem in sui identitate facit concordia. Sed haec rationum diversitas sese ad invicem sic continet quod neutra vel esse vel appeti potest sine altera....

F. ra, p. 167 : Bonitas divina videlicet *convertit omnia ad seipsam* ut eius videlicet participatione sint bona, *et principalis congregatrix est dispersorum ut deitas principativa*, id est ad se principium revocativa et unifica. Si enim singula entia et aggregatio et acervus ex hiis in se considerentur, dispersa quidem sunt per naturarum et actuum diversitates. Sed divina bonitas, convertens et revocans omnia ad sui participationem, congregat ea ad sui unitatem. Et est haec congregatio et unificatio dignior, melior et principalior quam sit congregatio et unio multorum individuorum in una specie, vel multarum specierum in uno genere. Et ut in hac congregatione et unificatione delectabiliter maneant, cum nihil delectet nisi in ratione appetitus, datus est a per se bonitate omnibus et singulis appetitus ipsius quo ipsam appetunt ut causam et principium et ut sui in esse conservationem et ut finem quo participia optime sint... Unde sequitur : *et omnia ipsam*, id est divinam bonitatem, *appetunt*.

F. va, p. 195 : Mensuras autem entium, tam continuas quam discretas, sequitur immediate proportiones eorum ad invicem et proportionalitates ex quibus....... (?) se habentibus ad invicem sunt entium harmoniae et concordiae, et ex harmoniis componentium sunt complexiones et contemperantiae compositorum. Unde sequitur : *et entium analogiae et harmoniae et complexiones* seu contemperantiae. Ex contemperantiis autem convenientium in unius compositionem sequitur compositi totalitas, cuius correlativa est partialitas, unde convenienter adiungitur : *totalitates, partes*. Ex per se bono quoque et pulchro congregante universa ad sui unitatem et uniente per appetitum sui unius est unum universitatis. Unde sequitur : *omne*, id est universum ; *unum*, id est unum universitatis ex per se bono videlicet et pulchro est, et *pulchritudo*, partium videlicet universi differentium ad invicem formis naturalibus et potentiis et virtutibus. *Partium... colligationes*. Omnis enim natura per suae potentiae naturalis actiones cuiuslibet alterius est iuvativa et naturaliter appetitiva iuvaminis alterius. Alioquin non essent unius universi partes. Et hiis mutis appetitibus et iuvaminibus ad invicem colligantur. *Omnis multitudinis uniones*....

10 et 3° : ex *add*. P. 16 appetunt *om*. P. 17 diceret : dicet P. 22 diversitas : diversitatis P. 22 continet : continent P. 25 congragatrix : congragata quid P. 34 sint : sic P.

F. rb., p. 200 : *Libere propalabit*. Completis sermonibus suis de bono, lumine et pulchro, adiicit de amore divino quem vocat hoc nomine eroos. Et convenienter quia enim per se bonum et lumen et pulchrum se extendit et procedit in omnium utilitatem, honestatem et decentiam, ut ipsa et sint et bene sint et pulchre. Necessario per se bonum libere amat omnia...

F. rb., p. 274 : Per defectionem ordinis naturalis, ratio harmoniae et commensurationis debilitatur ut non producat ex se actus naturales perfectos. *Infirmitas autem*, rationis videlicet harmoniae.....

F. va, p. 290 : Praetera, cum pulchritudo et sanitas quae bonae dicuntur, haec sit commensuratio partium et membrorum cum coloris venustate, seu cum bene colorantur, illa vero sit ordo et commensuratio complexionantium, nec haec commensurationes omnino dissolvantur in corporibus et aegris, sed solum immutantur, turpitudo et aegritudo magis dicentur minora bona quam vere mala...

F. vb, p. 434 : *Distribuens... commensurationem* qua unumquodque videlicet se habet ad se et ad alterum nec diminute nec superflue, et *pulchritudinem*, quae videlicet resultat ex commensuratione...

Commentaire sur l'Hexameron

D'après *Londres British Museum Royal 6 E 5*, xive siècle.

F. 147vb, col. 567. — Iohannes Damascenus ait : « aufer lumen, et omnia in tenebris ignota manebunt, cum/non possunt proprium demonstrare decorem. » Lux igitur est « pulchritudo et ornatus omnis visibilis creaturae ». Et, ut ait Basilius : « haec est facta natura qua nihil voluptuosius fruendam cogitationem potest subire mortalium. Prima vox Domini naturam luminis fabricavit ac tenebras dispulit moeroremque dissolvit et omnem speciem laetam iucundamque subito produxit. » Haec per se pulchra est quia « eius natura simplex est, sibique omnia simul. » Quapropter maxime unita et ad se per aequalitatem concordissime proportionata, proportionum autem concordia pulchritudo est. Quapropter, etiam sine corporearum figurarum harmonica proportione, ipsa lux pulchra est et visui iucundissima. Unde et aurum lucis decore ex rutilanti fulgore pulchrum est et stellae visui apparent pulcherrimae, cum nullum tamen ostendant nobis decorem ex membrorum compaginatione aut figurarum proportione, sed ex solo luminis fulgore. Ut enim dicit Ambrosius : « lucis natura huiusmodi est ut non in numero, non in mensura, non in pondere ut alia, sed omnis eius in aspectu gratia fit. Ipsa facit ut et caetera mundi membra digna sint laudibus »...

Col. 568 : ... Cuius testes sunt Basilius, Ambrosius et Augustinus, unusquisque *in libro suo Hexameron*, locum istum Geneseos exponens.

F. 147ra = col. 564 : Vidit ergo Deus lucem quod esset bona, hoc est : complacuit ei un lucis creatae utilitate, pulchritudine et ordine....

F. 160vb = col. 619 : Omnibus autem stellis eximia et maxima est pulchritudo corporalis, « non propter compaginationem membrorum quae nulla sunt in eis <sed> propter laetum alacremque fulgorem » luminis. Pulchrioresque sunt in noctibus

22 laetamque iucundam L. 30 ut ^{2o} : aut L. 38 sed *om. L.*

17-19 *De De fide orthod.*, c. 21 (L. II, c. 7) *P. G.*, 94, 888 A, cité suivant la traduction de Burgundio de Pise (voir *Bruxelles Bibl. Roy. 12014-12041 (1387)*, f. 123va), et non selon la propre révision de Grosseteste, sans doute postérieure. Voir *Cambridge Pembroke Coll. 20*, f. 6 ra, c. 21, et, plus haut p. 289.

20-23 S. Basile, *In Hexaemeron*, II, 7, *P. G.*, 29, 44-45, cité d'après la traduction d'Eusthate l'Africain, *P. G.*, 30, 889. 29-32 S. Ambroise, *In Hexaemeron*, I, c. 9, *P. L.*, 14, 154 B. 38-39 S. Basile, *In Hexaem.*, II, 7, traduct. Eusthate, *P. G.*, 30, 890 A.

obscuris quam in noctibus a luna lustratis. Et stellae magnae propter magnitudinem pulchriores sunt stellis parvis, et stellae separatae et distinctae, propter divisionem et distinctionem pulchriores sunt stellis extensis et coniunctis et pulchriores stellis galaxiae, quemadmodum candelae distinctae sunt pulchriores igne ....

F. 165vb = col. 639 : Divinae claritatis radius qui spiritualiter lucentes illuminat, quamvis in se unus permaneat, tamen et distributione donorum varie multiplicatur quoniam multis diversisque modis distribuitur et multiplicatur. Haec vero multiplicatio et variatio universorum est pulchritudo, quoniam nisi dissimiliter pulchra essent singula, summe pulchra non essent universa simul. Non enim aliquid ex universis capere potuit quod erat pulchritudinis totum. Et idcirco summa pulchritudo varia participatione distributa est in singulis ut perfecta esse possit simul in universis et pulchre in singulis.

1-4 Ces lignes se retrouvent presque textuellement, vers 1270, dans la *Perspectiva* de Witelo, éd. C. Baeumker, *Beitr. zur Gesch. der Philos. des M. A.*, III, 2 (1908), p. 173, 7, 24-27. Grosseteste († 1253) ne peut en dépendre. Le contraire est possible. Mais il est plus vraisemblable que tous deux puisent dans la *Perspectiva* d'Alhacen. La guerre nous a empêchés jusqu'ici de le vérifier. Voir F. Risner, *Opticae thesaurus Alhazeni*, Bâle, 1572.

THOMAS D'YORK

Le Sapientale

Le *Sapientiale* de Thomas d'York se conserve seulement dans trois manuscrits : *Florence, Bibl. Nat., Conv. sopp. A. 6. 437* (=F), *Vatican lat. 4301* (=V) et *6771* (=R). V et F remontent à la deuxième moitié du xiiie siècle. R est un peu plus récent. Voir E. Longpré O. F. M., dans *Arch. francisc. histor.*, 19, 1926, p. 887-889. F est d'origine anglaise et R aussi, sans doute, comme le suggère la numérotation des colonnes et certaines autres particularités.

On n'a pas encore étudié de manière approfondie le texte de chacun des trois témoins ni leurs rapports entre eux et avec l'original, pas plus que les notes fort importantes de F et V. La brièveté du texte que nous publions ici n'autorise pas des conclusions définitives sur tous les points douteux. Mais, dans une étude doctrinale, Mlle S. Vanni-Rovighi a édité d'après les trois manuscrits de longs passages du *Sapientiale*. Voir, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII* (Pubbl. della Univers. del S. Cuore, Ser. I, Sc. filos. 23), Milan, 1936, voir p. 285-348. Ses variantes nous permettent de faire d'intéressantes constatations. Dans ses articles sur Thomas d'York, M. F. Tresserra affirme sans preuves que les trois manuscrits dérivent directement de l'original. Voir, *Entorn dal Sapientiale de Tomàs d'York*, dans *Criterion*, 5, 1929, p. 5-45, 158-180, voir p. 15. Mais l'examen de l'apparat critique de Mlle Vanni-Rovighi montre que ce doit être exact. Il est impossible que F et V descendent de R (voir Vanni-Rovighi, p. 320 d, 325 e, 335 a, 339 c, 340 d). R et F ne peuvent dériver de V (voir *ibidem*, p. 292 c, 306 a, et ici p. 325, 9-10). Il

semble aussi que V et R ne puissent descendre de F (voir p. 292 b, 304 b). Les trois manuscrits ont des fautes communes qui remontent sans doute à l'original. Ainsi, p. 288 a, b ; 308 a, c ; 324 f et ici même, p. 324, 11, 22 ; p. 326, 21 ; p. 327, 12. Cela surprend moins quand on se rappelle les notes de F et de V, signalées par le P. Longpré (p. 888-889). Elles relèvent de nombreuses lacunes dans l'original que l'auteur laissa inachevé à sa mort : *capitula quarti libri quem non complevit auctor morte praeventus... Album multum in originali ubi debuerunt esse 21 descriptiones quas auctor non compilavit.* Souvent : *album in originali.* Cela explique ces quelques fautes que nous avons dû corriger en l'indiquant chaque fois. Nous notons aussi les variantes, et les références que nous avons pu trouver.

L. II, c. 2 : F, f. 51ra, R, f. 62ra = col. 194, V, f. 40vb.

Omne ergo quod est, in quantum tale verum, sicut magis declarabitur in capitulo de veritate.

Ex eadem virtute rationis inferri potest omne factum esse pulchrum quia a Primo pulchro factum, secundum quod dicit DIONYSIUS, *Divinis nominibus, IV°.* Nam secundum quod dicit PLATO *in Timaeo, I°*, « nec fas (F. f. 51rb) erat bonitati praestanti quidquam facere nisi pulchrum ». « Pulchritudo enim cuiuslibet rei et decor est ut sit quemadmodum convenit ei », secundum quod dicit AVICENNA, *libro VIII°, capitulo 7°.* Sed omne quod est sic est, secundum quod dicit ALGAZEL, *circa III^{m}, capitulo 7° :* « quidquid est non habet esse quod est, nisi quia ex omnibus modis essendi hic fuit modus convenientior illi. Et quidquid aliud possibile est praeter hoc imperfectum est respectu huius qui nunc est. » Quapropter sequitur pulchrum esse omne quod factum est. Et causa est quam dicit TRISMEGISTUS *ad Asclepium*, quod « mundus ille sensibilis et omnia quae in eo sunt a superiore mundo, intelligibili scilicet, quasi ex vestimento contecta sunt. Et ideo, prout uniuscuiusque genus est, sic singula generis sui imagines habent », hoc est : convenientes sibi pulchritudines.

Hoc autem patet per rationem superius dictam, quoniam omnia desiderant pulchrum sicut bonum, quoniam utrumque participant, secundum quod dicit DIONYSIUS, *Divinis nominibus, capitulo IV°.* Et causa est quia « omnis pulchritudinis forma in unitate vel unitatis est », sicut dicit AUGUSTINUS, *Epistola 18.* Et ideo, sicut appetit unum, appetit pulchrum.

Item, omne quod est appetit sibi conveniens quoniam simile, sicut supra dixit ARISTOTELES. Omnis autem (V, f. 41ra) pulchritudo in convenientia, *De vera religione, L.* Quare pulchrum est in appetitu omnium.

Praeterea, omne quod est appetit id in quo delectat. Et ideo dicit ARISTOTELES,

8 est 1° *om.* V. 11 nunc *Algazel* non FRV. 14 contecta *Hermès* contexta FR coniecta V. 19 vel unitatis R, F *sed exp., om.* V. 19 *18* : 81 FRV. 22 convenientia : et hoc in sola *add.* FRV.

4 DENYS, voir *Dionysiaca*, p. 183, 4. 5-6 *Timée*, 30 b, traduct. CHALCIDIUS, n° 10, éd. F. G. A. MULLACH (Scriptor. Graec. Biblioth. Didot, t. 55) Paris, s. d., t. 2, p. 159 a. 6-7 AVICENNE, *Metaph.*, L. VIII, c. 7, éd. Venise, 1495, p. 63b. 8-11 ALGAZEL, *Metaph*, P. I, tr. 3, Sent. 7, éd. J. T. MUCKLE, Toronto, 1933, p. 76, 18-22. 12-15 HERMÈS TRISMÉGISTE, *Ascleplius*, c. 34-35, dans *Apulaei Madaur. Opera*, éd. P. THOMAS (Biblioth. Teubner.), Leipzig, 1938, t. 3, p. 75, 1-7. 16-18 Voir *Dionysiaca*, p. 185. 18-19 AUGUSTIN, *Ep.* 18, 2, *P. L.*, 33, 85. 22 AUGUSTIN, *De vera rel.*, c. 30, n° 55, *P. L.*, 34, 146. 24-1. ARISTOTE. Ne semble pas se trouver à la référence indiquée, mais *Rhétor.* I, c. 6, 1362 b6.

VII° de animalibus, capitulo I^{b}, quod omnia quaerunt delectationem. « Pulchritudo autem cum apprehenditur diligitur et delectat », secundum quod dicit AVICENNA, *libro VIII°, capitulo 7°*. Quare pulchrum est in appetitu omnium. Ipsa enim pulchritudo est quae per se placet, sicut dicit AUGUSTINUS, *VI° Musicae*. Omne etiam ordinatum pulchrum, sicut dicit IDEM, *De vera religione, Q*. Omne autem quod factum est a faciente ordinatum, sicut iam ostendam tibi. Quare omne quod factum est pulchrum est.

Pulchra ergo sunt omnia, non in se tantum, sed respectu ad universa et singula, non tantum pulchra, sed pulchriora. Omne enim quod in se pulchrum, in compage est pulchrius, secundum quod dicit AUGUSTINUS, *Super Genesim, III°, capitulo 17°*. Universalis autem et tota causa pulchritudinis cuiuslibet facti in se et in relatione ad aliud est divinus « fulgor cuncta illuminans et in universis apparens ut in multis speculis per ordinem positis apparet unus vultus », sicut dicit MACROBIUS, *libro I°, capitulo 18°*. Cum enim pulchritudo sit « numerosa aequalitas », sicut dicit AUGUSTINUS *VI° Musicae*, et unitas sit pulchritudinis, sicut supra dictum est.

Praeterea, aequalitas quae est prima unitas, quae est universalis pulchritudo secundum DIONYSIUM, in multis numerata complet pulchritudinem in omnibus secundum propriam causam et rationem, sicut habetur ab EODEM, *Divinis nominibus, capitulo IV°*....

Similiter consideranti apparebit omne factum esse ordinatum...

F, f. 51va, R, f. 62ra = col. 195, V, f. 41ra.

Quidquid est habet esse pulchrius et perfectius secundum quod possibile sibi est. Et causa est quia « omnibus largitur secundum sui capacitatem », sicut dicit PLATO, *in Timaeo, I°*. Unde si materia ex qua fiunt muscae istae posset recipere formam nobiliorem, proculdubio infunderetur a datore in quo non est avaritia nec prohibitio, sed est affluens naturaliter, sicut superius tactum est, secundum quod dicit ALGAZEL, *circa IV^{m}, capitulo 3°*. Unde et IPSEMET *in eodem :* iuste ergo bonitas, ait, finit in hoc omne quod est a Primo principio ad hoc ut habeat esse quidquid fuit possibile habere esse, secundum quod pulchrius et perfectius esse potuit. Quidquid ergo habet esse est sicut oportuit, nec potuit esse perfectius quam est. Et, sicut dicit IDEM, *libro III°, capitulo 7°*, prout superius dictum est : quidquid est habet esse secundum modum sibi convenientiorem ex omnibus modis essendi, respectu cuius est imperfectum quidquid aliud est possibile fieri. Alioquin non essent « perfecta Dei opera », sicut dicit divinus MOYSES. Hinc est quod mundus perfectus est. Hinc est quod est « omnium generatorum speciosissimus », secundum quod dicit PLATO *in Timaeo, I°*, ut « a perfecta absolutaque elegantia » dictus, secundum quod dicit PLINIUS, *II°, capitulo 4°*.

Amplius, postquam tale est omne quod est factum, sicut iam descripsi tibi, ex omni facto et praecipue factorum universo est factor eorum laudabilis, adorandus et mirabilis, secundum quod dicit TRISMEGISTUS *ad Asclepium :* « terrae, inquit, dimensiones, qualitates, quantitates, maris profunda, ignis vim et horum omnium

8 pulchra sed *om.* R. 9-10 secundum... pulchritudinis *om.* V. 13 aequalitas : essentialitas V. 21 sicut : secundum FV. 27 quidquid : quid FV. 36 factorum : factore V. 36 universo est factor *mg.* F. 36 factor : factorum R. 37-38 terrae... dimensiones *exp.* F. *om.* V. 38 dimensiones : dimensio aut R.

1-3 AVICENNE, *Metaph.* L. VIII, c. 7, éd. Venise, 1495, p. 63 b. 4-5 AUGUSTIN, *De vera rel.* c. 41, n° 77, *P. L.*, 34, 156. 8-9 AUGUSTIN, *De Gen. ad litteram*, L. III, c. 13, n° 35, *P. L.*, 34, 296 A. 11-13 MACROBE, *In somn. Scipionis*, I, c. 14, F. EYSSENHARDT *iterum recogn.* (Biblioth. Teubner.), Leipzig, 1893, p. 542, 6-8. 13-14 AUGUSTIN, *De Musica*, VI, c. 13. *P. L.*, 32, 1184. 14 Voir p. 324, 18-19.

16-18 Voir *Dionysiaca*, p. 179-180, 183. 21-22 *Timée*, traduct. CHALCIDIUS, ad sensum, n° 30, éd. MULLACH, p. 158 b. 28-31 Déjà cité p. 324,8. 31-32 *Deutéronome* 32, 4. 32-33 *Timée* 29 a, traduct. CHALCIDIUS, n° 9, éd. MULLACH, p. 158 a. 33-34 PLINE, *Hist. Nat.*, L. II, c. 3 fin (N. B. c. 4, selon une autre division) recogn. C. MAYHOFF (Biblioth. Teubner.), Leipzig, 1933, t. I, p. 130, 17. 37-5 HERMÈS, *Asclepius*, c. 13, dans *Apulaei Madaur. Opera*, éd. P. THOMAS (Biblioth. Teubner.), Leipzig, 1938, t. 3, p. 49, 2-10.

effectus naturamque cognoscens miretur atque adoret atque collaudet artem mentemque divinam (V, f. 41[rb]) Musicae vero nosse nihil esse aliud nisi cunctarum rerum ordinem scire, quaeque sit divina ratio sortita. Ordo enim rerum singularum in unum omnium artifici ratione collatus, concentum quemdam melo divino dulcissimum, verissimum conficiet ».

Quare autem non sic laudant homines est quod iam insinuavit, quia non intelligunt aut percipiunt musicam istam. Nam, sicut dicit IDEM *in eodem* : «omnia ab eo et in eo et per ipsum facta sunt : quantitates, qualitates, mensurae, magnitudines et omniformes species quas ait. Si intellexeris, o Asclepi, gratias acturus es Deo. »

L. VII, c. 3. F, f. 57[vb], R, f. 67[vb] = col. 217, V, f. 172[vb].

Post hoc loquar de bonitate mundi quam habet a proposito, nihilominus de pulchritudine mundi et ordine quos habet ab exemplari. Scias ergo in principio quod « propositum Dei bonitas est ». Et ideo bonum est omne (V, f. 173[ra]) opus ejus, sicut superius dictum est, et prout dicit SENECA *ad Lucilium in Epistola 67ª*. Unde cum mundus sit opus Dei perfectissimum (R. f. 68[ra] = col. 218), sicut iam declaravi tibi, sequitur quod ipse sit operum Dei optimum.... Nihil est omnium rerum melius mundo, sed nec cogitari quidem quidquam melius potest. Ita ergo se habet sermo de bonitate eius.

De ipsius vero pulchritudine oportet te scire, secundum SENECAM *in Epistola 67ª*, quod mundus est opus Dei pulcherrimum, adeo quod ex eius pulchritudine « perspicuum est quod iuxta sincerae et immutabilis proprietatis exemplum eius sit instituta molitio », sicut dicit PLATO *in Timaeo, I°*. Iam etiam manifestavi supra in sermone de creatione, quod omne factum, in quantum tale, pulchrum. Cum ergo mundus sit omnium factorum perfectissimum, sicut supra declaratum est, liquet ipsum esse omnium factorum pulcherrimum.

Pulchritudo ergo mundi ex pluribus convincitur : primo ex eius generatore qui est speciosissimus. Propter quod ipse non tantum pulcher, sed « incomparabilis est in pulchritudine », secundum quod dicit PLATO *in Timaeo, I°*. Secundo convincitur pulchritudo eius ex figura hominis, secundum ARISTOTELEM, *II° Caeli et mundi, capitulo V°*. Ait enim quod mundus totus est rotundus, orbiculatus et decenter factus, decorusque, cuius decori non potest aliquid eorum quae manibus fiunt assimilari, neque aliquid eorum quae cadunt sub visu omnino, nec alia natura levis et gravis, quia in nulla tali potest esse aequalitas, sicut ea quae est in mundo, quantum ad figuram eius. Tertio modo convincitur pulchritudo mundi ex partibus eius. Nam sicut dicit CICERO, *De natura deorum, libro II°, capitulo 5°* : «omnes mundi partes ita constitutae sunt ut neque ad usum meliores poterunt esse, neque ad speciem pulchriores ».

Si enim pulchritudo est « numerosa aequalitas », sicut dicit AUGUSTINUS *in VI° Musicae*, prout supra dictum est, et in mundo est numerus summus et perfectus sicut possibile est in creaturis, et in ipso est aequalitas quia unitas, sicut inferius ostendetur,

2 musicae : musicen R. 2 nosse : nosce R. 3 omnium : omni F. 4 artifici : artificii R. 4 ratione : ratio FV. 4 collatus : collata FRV. 6 non 2° *om.* R. 9 si : sed FR V. 9 Asclepi : Asclopi FRV.

7-9 *Ibidem*, c. 34, p. 74, 21-25. 11 habet ab exemplari V, F *in mg.*, *om. R.* 13 est *om.* V. 21 molitio : malitiae FRV. 29 rotundus : iocundus V. 30 aliquid : aliquis FRV. 31 visu : usu R. 31 et : aut V. 32 nulla : natura FV. 38 Musicae : Musico FR.

12, 13 SÉNÈQUE *Ep.* 65, éd. O. HENSE (Biblioth. Teubner.), Leipzig, 1914 ou 1921, ou 1938, p. 205, 22. 18, 19 *Ibidem*, p. 205, 21. 19-21 *Timée*, traduct. CHALCIDIUS, n° 9, éd. MULLACH, p. 157 b. 26-27 *Ibidem*, p. 157 b. 28 svv. L. II, c. 4, fin, p. 287, ad sensum. 34-36 L. II, c. 34, *M. T. Ciceronis Scripta*... recogn. O. PLASBERG, iterum ed. W. Asc (Biblioth. Teubner.), fasc. 45, Leipzig, 1933, p. 83, 27-29. 37-38. Voir p. 325, 13-14.

patet quod in mundo est maxima pulchritudo. Pulchritudinem vero partium mundi ex qua elicitur pulchritudo ipsius mundi prosequitur CICERO, *De natura deorum, libro II°, capitulo 7° usque ad 13m* per creaturarum contemplationem, « amota disputandi subtilitate », tam in creaturis inferioribus quam in superioribus (F, f. 58ra), (V, f. 173rb). Ergo in « principio, ait, terra cernatur, locata in media sede mundi »...

... Ex hiis ergo partium mundi pulchritudine tollitur universalis et decentissima pulchritudo totius mundi ex partibus eius. Nam, sicut dicit IDEM, *capitulo 5° :* « circuitus solis et lunae reliquorumque siderum, quamquam ad mundi cohaerentiam pertinent, spectaculum tamen praebent hominibus. Nulla est enim insatiabilior species, nulla pulchrior et ad rationem sollertiamque praestantior ». Et ideo, sicut supra dictum est, mundo nihil est melius, praestabilius, pulchrius. Ac cum hoc sciendum est quod mundi huius species nobis viluit propter assiduitatem aspiciendi, secundum quod dicit IDEM *in eodem, capitulo 7°* : « si, inquit, ex aeternis tenebris exiremus et subito lucem aspiceremus, quaenam species caeli videretur ? Sed assiduitate quotidiana et consuetudine (F, f. 58rb) oculorum assuescunt animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas semper vident »...

... Ita igitur se habet res de mundi pulchritudine quae nihilominus clarius liquet ex suo ordine.

6 ergo : etiam V. 6 decentissima : decori (?) R. 9 spectaculum : spectaculis F. 11 hoc *om.* V. 11 sciendum V : eciendum F eiciendum R. 12 huius species : cuius specie FRV. 12 viluit : vilui FV voluit R.

2-5 CICÉRON, *De nat. deorum,* L. II, c. 38-40, éd. PLASBERG-ASC, p. 88, 19 svv. 7-10 *Ibidem,* L. II, c. 62, p. 113, 6-10. 13-16 *Ibidem,* c. 38, p. 87, 33-p. 88, 4.

ULRICH DE STRASBOURG

Malgré son intérêt pour la beauté, le texte suivant n'a pas été édité par Mgr Grabmann, mais seulement traduit. Voir plus haut (p. 302). A cause de sa valeur, nous reproduisons le texte latin d'après les deux manuscrits *Paris B. N. Lat. 15900*, f. 28va et *Louvain Univ. D. 320*, f. 30r. Ce dernier témoin avait échappé par son absence au premier incendie de la bibliothèque universitaire, en août 1914, mais il a péri dans le second sinistre, en mai 1940. Heureusement, il subsiste une photographie sur film.

Liber de Summo bono, L. II, tr. 3, c. 5.

Capitulum Quintum. De lumine, prout Deus hoc nomine laudatur... (Pulchrum autem mediante lumine reducitur ad rationem boni quia), ut supra habitum est, pulchritudo est consonantia cum claritate, ut dicit Dionysius. Sed tamen consonantia est ibi materiale et claritas formale completivum. Unde, sicut lux corporalis est formaliter et causaliter pulchritudo omnium visibilium, sic lux intellectualis est formalis causa pulchritudinis omnis formae substantialis, etiam materialis formae.

22 DENYS, *Div. Nom.,* c. IV, voir *Dionysiaca,* p. 180.

23 claritas : est *add.* L. 23 completivum : completum (?) P. 25 pulchritudinis similitudinis L. 25 materialis : naturalis L.

Omnis enim forma, cum sit effectus Primae lucis intellectualis, quae per suam essentiam agit, oportet necessario quod lucem suae causae per similitudinem participet. Et haec est lux quae in formis corporalibus per agentem intellectum reducitur de potentia ad actum, et per hanc connaturalitatem movetur ad intellectum sicut ad locum suum naturalem, secundum Philosophum. Unde etiam quaelibet forma, quantum minus habet huius luminis per obumbrationem materiae, tanto deformior est, et quanto plus habet huius luminis per elevationem supra materiam, tanto pulchrior est... Ubi autem haec lux est essentialiter, ibi est inenarrabilis pulchritudo, « in quam desiderant angeli prospicere ».

6 obumbrationem : abnegationem L. 9 I Petri I, 12.

TABLE

TEXTES INÉDITS

(Extraits de)

ÉTUDES GERSONIENNES

VIII

SUR LA DATE
DES
SERMONS UNIVERSITAIRES DE GERSON POUR LA FÊTE DU JEUDI-SAINT

A Monsieur Louis MOURIN, chargé de recherches du Fonds National belge pour la Recherche Scientifique.

Un livre de neuf cents pages peut être un livre trop court. J'en demande pardon aux lecteurs pressés : il manque quelques dizaines de pages à mon bref *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*. Et quelles pages !...

Je dois à la singulière pénétration d'un jeune critique belge d'avoir pris douloureusement conscience de cette lacune, vraiment impardonnable, et je prie tous ceux qui, en lisant mes pages 368-372, auront éprouvé, sans pouvoir en dégager les raisons ni réussir à s'en affranchir, la même impression d'insécurité que lui, de n'avoir aucune indulgence pour l'auteur de cet ouvrage, mais beaucoup de gratitude envers M. Mourin qui m'oblige à dire ce que j'avais tenu secret, ou à découvrir ce qui m'avait encore échappé.

Dans cet *Essai*, dont le premier tome constitue l'introduction à mon étude sur la critique gersonienne de Ruysbroeck, les questions de chronologie occupent une place prépondérante. Rien de plus naturel, puisqu'il s'agit de retrouver une évolution spirituelle, et d'abord de classer les documents qui nous permettent de saisir le mouvement de la pensée de Gerson et de décider si cette pensée a, sur ce point, subi une évolution. L'une des charnières de cet exposé chronologique est le rapport défini qu'il établit entre la première lettre écrite par Gerson contre Ruysbroeck et un sermon prononcé par le même Gerson en une fête du Jeudi-Saint. Ce rapport est tel que la lettre est certainement antérieure au sermon. La situation de cette lettre dans le temps ne pouvant être fixée directe-

ment, cette relation sera pour nous d'une importance décisive si nous parvenons à dater ce sermon. C'est à quoi je me suis appliqué dans les pages 368-372. Les résultats auxquels je suis arrivé sont appréciables :

1° Parce qu'ils m'ont permis d'isoler, pour la première fois, une série homogène de sermons universitaires prêchés régulièrement par Gerson au jour du Jeudi-Saint, et de dégager ainsi un bloc parénétique de structure définie qui constitue désormais non seulement une source capitale, mais un point, ou plutôt une surface de repère ;

2° Parce qu'ils m'ont conduit à situer cette première lettre contre Ruysbroeck beaucoup plus tôt qu'on ne l'a jamais fait : au début de 1399, étalant ainsi sur un laps de temps beaucoup plus considérable une crise qui paraissait brutale et assez rapidement dénouée ;

3° Parce que la fixation de ce repère chronologique oblige à se représenter le mouvement de la pensée gersonienne comme soumis à une évolution de sens défini et permet d'en tracer la courbe.

Or, à la lecture de ces pages, l'excellent gersonisant qu'est M. Mourin a réagi de façon très remarquable. Sa réaction ne porte ni sur la relation établie entre *Epistola I ad Bartholomaeum* et *Sermo de die Jovis Sancta*, ni sur l'existence d'une série homogène de sermons du Jeudi-Saint, ni sur la distribution de ces sermons selon un certain ordre. Sur ces trois points, la partie semble gagnée. Mais elle lui paraît perdue sur un quatrième, dont l'importance peut ne pas frapper du premier coup un lecteur de mon premier volume, mais qui ne peut manquer de bouleverser l'auteur du second.

On voudra bien l'excuser de revenir sur ce problème avant de donner ce deuxième volume au public. L'évolution de la pensée gersonienne ne saurait être ni fidèlement décrite ni correctement interprétée si n'était tout d'abord mise hors de discussion la chronologie des documents qui permettent de l'observer.

I. — LA CRITIQUE DE M. MOURIN

Contre la thèse que j'ai adoptée, M. Mourin dresserait volontiers la thèse suivante :

Au lieu de dater les *Sermones in Coena Domini* de 1395-1400 (ou 1401), je propose les dates de 1402-1407 (ou 1408).

Pourquoi ? Pour la raison principale que voici :

« Dans le *Sermo in Coena Domini* (n° 3) placé en tête de ligne, Gerson annonce qu'il inaugure une nouvelle méthode de prédication : l'homélie sur un texte évangélique expliqué intégralement. Vous pensez qu'une telle innovation serait légitime en 1395, en raison du prestige dont jouissait déjà le prédicateur, sur le point de devenir, cinq jours après,

chancelier. C'est une non-impossibilité mise au service d'une pure conjecture. En réalité, nous disposons d'une analogie qui permet un rapprochement beaucoup plus satisfaisant.

« Gerson a commencé, le premier dimanche de l'Avent, 3 décembre 1402, une série de treize sermons sur le thème *Paenitemini*, où cette même méthode est appliquée. Elle l'est également dans le fameux sermon *Ad Deum vadit* du Vendredi-Saint 13 avril 1403. Je n'en connais aucun autre exemple. D'autre part, dans le premier sermon de la série *Paenitemini*, Gerson expose, en quelques paragraphes préliminaires, tout un programme de prédication. Voilà un double fait qui répond de façon expresse et précise au souci de renouveau que Gerson manifeste dans le sermon *Ante diem*. Si l'on veut tenir compte des faits textuels plutôt que de simples possibilités, c'est au Jeudi-Saint 23 mars 1402 que se place au mieux le premier sermon qui inaugure le cycle du Jeudi-Saint.

« Une confirmation se lit aussitôt dans le fragment que vous citez, page 368. En parlant de son sermon de Pâques 1394, Gerson y emploie l'adverbe *pridem*. Dans votre hypothèse, il parlerait ainsi le 8 avril 1395 : *pridem* aurait-il alors été justifié ? Ici, un intervalle de huit ans séparant les deux sermons, cet adverbe serait bien en place.

« Deuxième confirmation : vous notez l'imprécision avec laquelle ce sermon de 1395 évoque le sermon de 1394. Ce flou évident ne s'explique-t-il pas beaucoup mieux si, au lieu de parler en 1395, c'est en 1402 que Gerson rappelle un sermon pascal déjà lointain ?

« Mais vous proposez un certain nombre d'arguments de critique interne — cinq — qui vous paraissent de nature à soutenir votre thèse. Que valent-ils ? Le déplacement chronologique qui me semble s'imposer fait ressortir la faiblesse de ceux qui ont le plus d'apparence, et il laisse subsister ceux qui ne prouvent pas grand'chose :

« 1° Deux arguments dans la première catégorie, le premier (p. 374) et le cinquième (p. 377). Le premier aurait quelque force si le contraste était moins accusé entre le sermon initial et les suivants. On pourrait alors parler d'évolution régressive. Mais les textes étant ce qu'ils sont, pareille surabondance de réminiscences classiques donne une impression de recherche et d'artifice. Un tel travail stylistique conviendrait mieux à un désir de renouvellement qu'à une création originelle et spontanée. D'ailleurs, ce trait de style est-il exclusivement primitif ? Il faudrait, pour répondre, avoir solidement établi la chronologie de tous les sermons latins et français de Gerson, ce qui n'est pas fait. Le deuxième (p. 377) est un argument *a silentio*. Du fait que le sermon *de Humilitate* ne cite pas le *De distinctione verarum visionum a falsis*, alors qu'il aurait dû le faire, vous concluez qu'il lui est antérieur ; d'où il suit que le sermon inaugural serait, au plus tard, du 19 avril 1397, et plus probablement du 30 mars 1396. Mais rien n'est plus fragile qu'un tel raisonnement, car si ma datation s'impose, cet argument tombe *ipso facto*.

« 2° Trois arguments dans la seconde. Quelles que soient les dates de ces sermons, il reste vrai que les sermons *Omnia dedit ei Pater* (n° 5) et *A Deo exivit* (n° 1) sont contigus (deuxième argument, p. 374), ce qui explique les analogies stylistiques qui les caractérisent (analogies qui ne suffiraient d'ailleurs pas à exiger leur contiguïté) ; que l'auteur du dernier sermon, *Ad Deum vadit*, est très occupé de mystique, mais non parce qu'il préparerait son cours (quatrième argument, p. 376) : parce qu'il rédige son traité définitif (le sermon étant du 24 mars 1407 ou du 12 avril 1408, le traité ayant été achevé à Gênes en septembre-novembre 1407, publié en février-mars 1408), et possible que ce sermon soit antérieur à la rédaction définitive du traité (troisième argument, p. 376 : combien faible, cet argument, puisque l'*effatum* bernardin apparaît sous la forme *anima* dans le sermon *Nimis honorati sunt* qui se place au début de la carrière oratoire de Gerson (cf. ms. B. N. fr. 13318, fol. 18 r°) !)

« J'ajoute que la référence que vous localisez en 1401 (p. 375) ne permet aucune conclusion, bien que je pense qu'il s'agisse d'un renvoi au sermon *Memoriam fecit mirabilium suorum*, sur l'Eucharistie, où Gerson trouve dans les merveilles de la nature des raisons d'admettre la vraisemblance du mystère eucharistique (cf. B. N. fr. 24841, fol. 50 r°-v°), car il resterait à dater ce sermon.

« D'autre part, la liste des sermons prêchés devant le roi omet le *Gloria* (*Opera*, t. III, col. 951) et le *Memento finis* (ms. B. N. fr. 24841, fol. 74 v°) ; mais ces omissions restent sans conséquence pour votre thèse comme pour la mienne, ces sermons ne pouvant certainement pas disputer au sermon de Pâques 1394 l'honneur d'être celui auquel fait allusion le premier sermon du Jeudi-Saint.

« Cela étant, je crois qu'il faut abandonner la date de 1395 pour ce premier sermon *Ante diem*, et, sans doute, celle de 1399 pour l'*Epistola I ad Bartholomaeum*.

« Si l'on date du 23 mars 1402 le premier sermon du Jeudi-Saint, le sermon *de Humilitate*, qui contient la référence à l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, descend au 8 avril 1406. Son *terminus ad quem* subissant un tel déplacement de sept ans, l'*Epistola I* est libérée des limites chronologiques où vous la croyiez enfermée, et cela vaut mieux. Au lieu d'être nécessairement placée entre le 13 avril 1395 et le 27 mars 1399, elle peut être cherchée entre le 13 avril 1395 et le 8 avril 1406. L'apologie de Groenendael étant de 1408, cette libération paraît très opportune. Il sera désormais loisible de rapprocher la critique de l'apologie.

« En revenant sur ce point à une position plus traditionnelle, on rétablit la vraisemblance dans un système chronologique d'où semblait bien l'avoir bannie la date trop haute donnée par vous au *Sermo de Humilitate* et, par une conséquence inévitable, à l'*Epistola I ad Bartholomaeum*. »

II. — VALEUR DE LA CRITIQUE

1. Opportunité méthodologique

Telle est, dans ses grandes lignes et dans tous ses détails significatifs, l'argumentation que M. Mourin a eu l'amabilité de me faire connaître par une lettre du 23 avril 1946. La compétence de son auteur lui confère une indéniable valeur extrinsèque. Le point où elle le conduit fera pousser un soupir de soulagement à tous ceux que gêne l'écart vraiment trop considérable que mon système établit entre critique et apologie de Ruysbroeck. *Quorum primus ego sum*, je n'hésite pas à l'avouer, car le délai que suppose ma chronologie m'a toujours paru anormal. Si j'avais découvert par mes propres forces une raison légitime de le diminuer, je me serais empressé de le faire. Est-ce cette bonne raison qui nous est offerte par M. Mourin ?

Instinctivement, je voudrais qu'il en fût ainsi, et je ne le voudrais pas. Pourquoi un historien ne confesserait-il pas ses préférences instinctives ? C'est sans doute le meilleur moyen de se défendre contre elles. Je le voudrais, car tout deviendrait plus simple et plus clair dans l'affaire Gerson-Ruysbroeck. Je ne le voudrais pas, car si M. Mourin voit juste, c'est mon interprétation de l'évolution gersonienne qui, pour une bonne part, devient caduque et que je dois reprendre sur les bases d'une chronologie renouvelée. Mais quel que soit ici le gersonisant qui se trompe, un fait est mis par ce désaccord en une telle lumière que j'y trouve une éclatante confirmation de certaines exigences méthodologiques auxquelles j'avais cru naguère devoir déférer, ce qui m'a valu, du côté où je les attendais le moins, des observations ou des rappels à l'ordre où ma présente infortune m'engage à ne pas reconnaître la voix de la sagesse historique[1].

Ce fait, le voici. Chaque fois qu'un historien, pour un motif quelcon-

(1) Je pense au compte rendu de mon *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson* donné par le si regretté ÉMILE A. VAN MOÉ dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. CIII (1942), p. 255-257, où j'eus l'extrême surprise de lire, sous la plume d'un tel chartiste, ces lignes qui condamnaient, avec ma méthode, mes scrupules d'érudition : « M. Combes est heureux de pouvoir mettre au jour toute sa pensée. Mais *caveat !* Il lui faudra un jour dépouiller cette forme pour prendre un ton plus positif ; il lui faudra supprimer les échafaudages et ne montrer qu'un édifice »... Quelle étrange critique, pour un tel livre, alors que la raison d'être de mon intervention était précisément de mettre en évidence les erreurs qui menacent les meilleurs techniciens du travail historique lorsque, cédant au démon de la passivité, de la facilité ou de l'élégance, ils oublient qu'en histoire, construire sans échafaudage, c'est pure acrobatie, et dissimuler l'échafaudage, c'est trop souvent abus de confiance et trompe-l'œil. Peut-être conviendra-t-il de revenir quelque jour à loisir sur un malentendu aussi grave.

que, publie des résultats sans s'astreindre à en fournir la justification intégrale, il s'expose à provoquer des réactions de surprise et de défense chez des lecteurs aussi rigoureux qu'attentifs, et surtout à se contenter lui-même à trop peu de frais. Sur le point précis où la vigilante critique de M. Mourin me prend en défaut, je suis en faute. A supposer que j'aie atteint la vérité, j'ai voulu être trop bref pour pouvoir être convaincant. Prenant la première hypothèse que suggéraient les données du problème, je me suis contenté de montrer qu'elle était plausible, sans envisager explicitement toutes les autres conjectures également possibles, de façon à ne conclure qu'après élimination méthodique des solutions irrecevables. Il en résulte que le lecteur ne peut savoir si j'ai procédé à cette analyse exhaustive. Il ne peut donc se fier à ma conclusion.

Mais tout se réduit-il à une simple omission ? Ne voulant pas accabler mon lecteur sous le poids d'une démonstration trop massive, ne me serais-je pas dispensé des opérations préalables qu'une telle condensation suppose ? L'aisance avec laquelle on découvre une solution meilleure que la mienne m'invite à en douter. Aurais-je donc fourni, en ce gros livre, un exemple typique de ces malfaçons techniques qu'il m'est arrivé de déceler, et de condamner avec quelque vigueur, en d'autres œuvres, sans me douter que, bientôt, la poutre obscurcissant mon regard me rappellerait qu'il est toujours dangereux de vouloir extraire la paille de l'œil de son prochain ?

On me pardonnera si je me livre avec quelque minutie à l'examen de conscience que requiert pareille situation. C'est le seul moyen de savoir où se trouve la vérité.

2. Les arguments de M. Mourin

Avant de reprendre les raisons dont j'avais cru pouvoir me contenter et de les modifier ou tout au moins de les remettre en place dans le cadre d'ensemble d'une étude aussi poussée que nos diverses ressources pourront nous le permettre, il sera prudent d'examiner de près les motifs qui ont poussé M. Mourin à rejeter ma thèse. Si ces motifs sont irréfutables, cette thèse est fausse, toutes ses justifications illusoires. Quels sont donc, au juste, les éléments nouveaux versés aux débats par ce remarquable érudit, et que prouvent-ils ?

a) Analogie de méthode entre le sermon « Ante diem » et la série « Paenitemini »

Il convient de mettre tout d'abord en relief l'analogie de méthode oratoire qui caractérise le premier sermon du cycle du Jeudi-Saint, *Ante diem autem festum*, la série *Paenitemini*, et la célèbre Passion *Ad Deum vadit* — partout, c'est l'explication homélitique d'un texte d'évangile — puis d'observer qu'il n'existe pas d'autre sermon gersonien où cette

méthode soit appliquée. Ce rapprochement fait, des dates certaines apparaissent. Selon l'opinion actuelle, la série *Paenitemini* a commencé le 3 décembre 1402, et la Passion *Ad Deum vadit* a été prêchée le 13 avril 1403[1]. Le sermon du Jeudi-Saint qui paraît inaugurer cette méthode doit être plutôt rapproché des discours qui la mettent en œuvre que séparé d'eux par un intervalle de sept ou huit ans.

Cet argument, qui détourne l'historien de fixer le sermon *Ante diem* en 1395, ne lui permet pas de savoir s'il doit le placer en 1403 ou en 1402. Une observation complémentaire, d'ailleurs fort pénétrante, l'autorisera à choisir. De même que l'auteur d'*Ante diem* exprime une décision méthodique qu'il vient de prendre, le prédicateur qui commence la série *Paenitemini* fournit quelques élucidations sur son dessein. Naturellement, le texte qui énonce la résolution est antérieur à celui qui l'explique en la tenant. Le sermon *Ante diem* doit donc être placé avant le premier sermon *Paenitemini*, mais séparé de lui par le plus petit intervalle possible. Le premier terme de la série du Jeudi-Saint date donc, non du 8 avril 1395, mais du 23 mars 1402.

Que faut-il penser de cette conclusion et des moyens mis en œuvre pour la conquérir ?

Une première question s'impose. Dans la perspective ouverte par la constatation d'une telle analogie de méthode, pourquoi rapprocher à tel point le sermon *Ante diem* du premier *Paenitemini* qu'on soit contraint de le fixer en 1402, et non en 1401 ou 1400 ?

Parce que, nous dit-on, l'un inaugure un genre nouveau que l'autre adopte, tout en ayant encore besoin de s'expliquer à ce sujet. Mais, à

(1) Cf. J. L. Connolly, *John Gerson reformer and mystic*, p. 148 et 149, note 3, qui confirme la chronologie de Bourret, *Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson*. A vrai dire, l'éditeur de l'*Ad Deum vadit*, M. D. H. Carnahan, est ici d'un avis différent : cf. David Hobart Carnahan, *The Ad Deum vadit of Jean Gerson published from the manuscrit B. N. fr. 24841* (University of Illinois Studies in Language and Literatur, vol. III, n° 1), Urbana, 1917, in-4° de 155 pages, p. 15, sur cette phrase du texte : « The *Ad Deum vadit* was preached by Gerson before the royal court in 1402, at the age of thirty-nine, after twenty-one years of theological study, including fourteen years of preaching », la note 8 : « L'Abbé Ernest Bourret (*Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson*, Paris, 1858, p. 72) has established the fact that the series of sermons with the general text *Pœnitemini*, to which the *Ad Deum vadit* belongs, was preached during the years 1402-1403, and that the latter sermon was preached in 1402. Corroborative evidence as to the correctness of this date is furnished by the manuscript B. N. fonds fr. 448 (used in this study for collation) where the following statement occurs written in red ink on folio 110, col. 2 : « Icy est la fin du sermon. Cy s'ensuit la collacion du saint vendredy a Saint Bernard a Paris, l'an mil IIII^c et deux ». En cette rubrique où l'éditeur lit la confirmation de sa thèse gît la preuve de sa méprise : il a simplement oublié que le scribe date en comput pascal. Le vendredi-saint 1402 est l'avant-veille du premier jour de l'année 1403. Pour nous, il est donc indéniable que la Passion *Ad Deum vadit* a été prêchée le 13 avril 1403.

supposer que tel soit bien le sens du prologue prononcé en décembre 1402, l'induction est un peu rapide. Gerson eût-il tenté cette réforme de l'art oratoire plusieurs années auparavant, rien ne prouve que son initiative eût suffi à convaincre les tenants d'une coutume dont il nous garantit lui-même qu'elle était invétérée. Rien ne rendrait improbable un retour sur les raisons mêmes de sa réforme, ainsi qu'une insistance marquée sur ce point, trois, quatre et même huit ans plus tard.

D'ailleurs, en toute hypothèse, l'écart serait moins considérable qu'il ne paraît. Dût-on conserver la date de 1395 pour le sermon *Ante diem*, cette première restauration de l'homélie dans la chaire parisienne ne serait pas, pour le prédicateur qui commence en décembre 1402 le cycle des *Paenitemini*, une tentative lointaine et peut-être oubliée de tous. C'est en effet à chaque Jeudi-Saint que Gerson l'a renouvelée. S'il a fait le premier pas en 1395, il a déjà donné, en 1402, sept modèles de ce qu'il croit devoir faire, et c'est chaque année qu'il peut se sentir contemporain de son audace initiale. Une telle continuité dans un tel dessein rendrait compte de l'analogie observée aussi bien qu'une contiguïté chronologique absolue.

Mais existe-t-il vraiment, entre les textes que l'on compare, une analogie telle qu'elle puisse soutenir ce rapport en exigeant l'un ou l'autre de ces liens ?

Il est immédiatement évident que, tout comme l'*Ante diem* et la série que ce sermon inaugure, le cycle *Paenitemini* et la Passion *Ad Deum vadit* sont construits sur des textes évangéliques. La question n'est pas là, car tel est le sort commun des sermons médiévaux. La question est de savoir si, choisissant pour thème un verset d'évangile, l'auteur des deux cycles et de la Passion l'a traité partout selon une seule et même méthode. On s'aperçoit sans peine que tel n'est pas tout à fait le cas.

Entre le cycle *Paenitemini* et le cycle du Jeudi-Saint, la différence est même si profonde qu'on ne peut éviter de la déclarer radicale. Que fait Gerson dans ses sermons du Jeudi-Saint ? Ayant accepté la tâche de commenter un texte évangélique dont la nature et les dimensions lui sont données par la liturgie, il se refuse à construire de savants développements théologiques sur un verset arbitrairement choisi et à spéculer en s'éloignant de plus en plus de l'objet même de son commentaire. Il prend un à un chaque verset de ce texte, il isole chaque mot et, avec toutes les ressources de sa théologie, mais sans nourrir d'autre dessein que de tirer en pleine lumière le contenu réel de phrases lourdement chargées d'une doctrine inépuisable, il veut rendre compte de tout le détail. Un seul discours ne peut lui permettre d'accomplir un programme si ambitieux. Sans renoncer ni à la tâche assumée ni au genre choisi, il n'hésite pas à prévoir une réalisation étalée sur plusieurs années. Dès lors, chaque Jeudi-Saint voit le même orateur revenir avec la même méthode sur la même péricope d'évangile pour suivre docilement le

progrès de la pensée johannique afin d'en assurer à ses fidèles auditeurs une intelligence de plus en plus sûre et pénétrante.

Que fait l'auteur de la série *Paenitemini* ? Quelque chose de tout autre. Il ne part pas du texte sacré : il y arrive. Son point de départ est d'ordre apostolique. Il veut prêcher aux plus humbles fidèles. Pour être compris de tous, il parlera français. A tous, il veut apprendre les lois fondamentales de la vie présente et de la vie future. Ces lois sont contenues dans l'évangile et dans la théologie morale. Pour bien définir son dessein et en maintenir sans cesse l'esprit présent à ses auditeurs comme pour rattacher tous ses développements à leur principe premier, il revient chaque fois à l'évangile et en extrait la phrase caractéristique qui est la première parole du Sauveur lui-même : *Faites pénitence et croyez à l'évangile*. Tel sera le thème unique et commun de tout ce cycle de sermons, si bien que *thème* doit être pris ici au sens large de motif conducteur.

Homélies ? Aucunement, car le prédicateur n'a pas du tout l'intention d'expliquer, verset par verset, mot après mot, un texte quelque peu développé. Il ne sortira jamais de cet unique fragment. S'il l'adopte, ce n'est même pas qu'il ait l'intention de le rendre intelligible à des auditeurs qui ne le comprendraient pas. C'est pour la raison qu'il ne peut trouver formule capable d'exprimer plus clairement son dessein. Son propos est de se présenter comme l'accusateur public des vices universels. Pour un prédicateur de vérité, il n'est pas de parole plus opportune que le premier mot du premier sermon de Notre-Seigneur qui soit inscrit dans l'évangile. Si l'on éprouvait quelque difficulté à le comprendre, ce n'est pas Gerson qui l'expliquerait, mais l'un des quatre principaux hérauts de la sainte Église, saint Grégoire le Grand. C'est lui qui nous a donné une fois pour toutes le sens de cette grande parole lorsqu'il a défini la pénitence en ces termes : « Autant vault dire repentez vous comme dire : Tous les pechiez passez plorez et des aduenir vous gardez[1]. »

(1) J. Gerson, Premier sermon *Paenitemini ;* original français, ms. B. N. fr. 24820, fol. 3v° : « Mon propos doncques a laide de Dieu est me faire partie fourmée contre les vices publiques tant pour acquérir grace et pardon de mes pechiez envers Dieu mon père comme pour desservir a avoir vos oroisons », et un peu plus haut, fol. 3r°-v° : « Pour prandre mon cry, le cry de ceste bataille des vertus contre les vices, j'ay regardé que je ne puis trouver autre plus propre ne plus vertueux que cellui que prist nostre meismes empereur en sa prédication première, et par avant son connestable précesseur et hérault et buisineur saint Jehan Baptiste. Ce cry est la parole proposée : *Repentez vous*. C'est le premier mot de la première prédication Nostre Seigneur que nous ayons par escript ès euvangiles. <. . . > Et pour entendre (ms. B. N. fr. 24842, fol. 8r°, *add.* mielx) ce cry, saint Grégoire l'un des IIII principaulx héraulx de sainte église nous expose qu'il veult dire : *Penitentia est preterita mala plangere etc.* Autant vault dire repentez vous, comme dire :

Tous lé *(sic)* péchiez passez plorez
et des advenir vous gardez ».

Cf. E. du Pin, t. III, col. 901 AB, puis 900 B : « ad sumendum vocem meam... ».

Quant à énumérer ces maux et à bien préciser ce qu'un chrétien doit rejeter de sa vie ou s'affliger d'y avoir admis, c'est une autre tâche qui n'incombe plus à l'exégète, mais au moraliste. C'est en moraliste que le prédicateur du cycle *Paenitemini* a conçu ses sermons. Du commencement à la fin, son but essentiel n'est pas d'expliquer les versets successifs d'une péricope évangélique, mais d'analyser les conditions d'une vraie pénitence et de poser les fondations d'une vie morale et spirituelle authentiquement chrétienne. Ne pouvant tout traiter à la fois, il n'hésite pas à prévoir un plan extrêmement étendu qui lui permette d'exposer, en une longue série d'instructions diverses, toute sa doctrine sur les sept péchés mortels, avec référence aux sept demandes du *Pater* et aux dix préceptes de la loi, sur les sept dons du Saint-Esprit, les sept béatitudes, les sept vertus, les sept Sacrements, les sept œuvres de miséricorde, spirituelles aussi bien que corporelles, enfin sur la façon d'organiser chrétiennement chaque jour de la semaine[1].

Comment s'y méprendre ? Cette prédication est d'essence théologique, non exégétique. Lorsqu'il organise son cycle *Paenitemini*, Gerson ne songe pas le moins du monde à conduire méthodiquement ses auditeurs vers une connaissance plus exacte de ce thème unique : il entend leur apprendre à se connaître eux-mêmes. Son thème n'a pour raison d'être ni de proposer un objet d'investigation sans cesse plus approfondie, ni d'éclairer des aspects toujours renouvelés d'une même analyse morale, mais d'autoriser l'audace du prédicateur en la rattachant de la façon la plus expresse et la plus directe à celle du Seigneur lui-même.

Ce point est hors de discussion. Peut-être ne paraîtra-t-il pas décisif, car le rapport du cycle *Paenitemini* avec l'évangile ne se réduit pas à l'emploi permanent d'un thème unique. Il convient même d'observer que, dans cette série, le thème n'est que le moindre apport de l'évangile. En chacun de ces sermons, en effet, Gerson lit et explique le fragment d'évangile qu'on chante à la messe du jour. N'est-ce pas la preuve manifeste qu'il entend prêcher selon la méthode de l'homélie, et le rétablissement parfait d'une analogie que l'on serait mal inspiré de chercher uniquement du côté du thème *Paenitemini* ?

(1) J. Gerson, *o. c.*, fol. 3v°-4r° : « O dévot peuple, j'ay bon mestier de la (*sc.* partie) gaigner et autre loyer n'en demande je. Et car je ne pourroie mie en chascun sermon batailler ou parler contre tous les vices ensemble ne pour toutes vertus, je les prendray par parties et parleray premièrement des VII péchiez mortelz en appliquant les VII péticions de la patenostre et en parlant des X commandemens de la loy et puis des VII dons et des sept béatitudes et des VII vertus, IIII cardinales et III théologiques, et des VII sacremens et des sept oeuvres de miséricorde tant espirituelles comme corporelles et des sept jours de la sepmaine comme en chacun on ce (!) doit en espécial maintenir et ainsi selon ce que Dieu donra en parlant aucunement tousjours de la matière du jour. Et pour les IIII dimanches de cest avant je m'aresteray aux II péchiez charnelz c'est assavoir a gloutonnie et a luxure. Priez a Dieu qui me conforte et conduie en ceste bonne voulenté et entreprise a son honneur louenge et gloire et a nostre commun prouffit ». Cf. E. Du Pin, t. III, col. 901 AB.

On doit se le demander, mais il n'est pas possible d'hésiter longtemps sur la réponse. Non, si Gerson cite intégralement, dans chacun de ses sermons *Paenitemini*, l'évangile du jour, ce n'est pas qu'il entende soumettre chacune de ces péricopes à un traitement homélitique ; c'est tout simplement — et nous reviendrons sur ce point afin de le mettre en pleine lumière — parce que son thème est à deux termes ; qu'après avoir prescrit la pénitence, il exige la foi en l'évangile, et qu'il est impossible de croire en l'évangile si l'on néglige de le lire. L'Église proposant chaque dimanche à ses fidèles assemblés un fragment déterminé d'évangile, l'orateur sacré se croit tenu de le traduire et d'en fixer brièvement le sens ; mais, du point de vue de l'œuvre précise qu'il entend poursuivre au fil de tous ces discours, c'est un hors d'œuvre. La citation une fois faite et rapidement élucidée, Gerson passe au sujet qu'il a l'intention de développer et il ne dissimule pas que, ce faisant, il suit son plan d'ensemble mais ne tient plus aucun compte du texte évangélique qu'il vient de présenter à ses auditeurs[1].

Le sermon proprement dit ne s'occupe plus de la péricope évangélique. L'ensemble du discours ne doit donc pas être qualifié d'homélie. C'est une composition hétérogène qui juxtapose deux parties radicalement différentes et qui ne se conditionnent aucunement. Au moment où nous pensions découvrir l'analogie dont on tirait argument contre nous, c'est un contraste très accusé qui apparaît. Le prédicateur qui a conçu la série du Jeudi-Saint faisait porter tout son effort sur l'explication exhaustive d'un texte donné. Sans doute, maniée par un tel penseur, l'exégèse se chargeait de mille implications théologiques et pratiques, mais elle n'en perdait pourtant jamais son caractère essentiel, car tout tendait à l'élucidation du texte proposé.

Ce n'est pas tout. Même si l'on découvrait des analogies de structure et de contenu entre ces deux cycles, il resterait que les éléments analogues sont, de part et d'autre, assumés par des mouvements de pensée radicalement différents. Et comme cette différence radicale n'est pas limitée à deux termes, mais s'étend aux deux cycles tout entiers, la conclusion paraît aussi inévitable qu'immédiate : si l'analogie conseillait un rapprochement chronologique, un tel contraste doit imposer un éloignement assez considérable.

Gardons-nous, toutefois, plus que jamais, de céder à la séduction des solutions rapides. D'abord, parce que l'analogie aurait été constatée non

(1) Cf. J. Gerson, *o. c.*, fol. 4v° : « Quant au premier qui est pour ce présent dimenche, je vous réciteray en gros le texte de l'euvangille car aussi tantost après que Dieu eust dit *Penitemini*, repentez vous, il adjousta : *et credite euvangelio*, et crées en l'évangile. *Cum appropinquante*. etc. » (*sic ;* je souligne). Suit le texte de l'évangile, en français. Fol. 5r° : « Je ne m'arrestray point a l'exposition grande de ceste évangile. J'en diray aucunes petites notes littérales et puis prandray une exposition briefve et morale selond mon propos » ; cf. E. du Pin, t. III, col. 901C-902A. Pour les autres sermons, voir plus loin, p. 348, note 1.

seulement dans la réalisation des deux plans, mais aussi dans les déclarations inaugurales de leur même auteur ; ensuite, parce qu'il reste le cas de la Passion *Ad Deum vadit*, qui ne semble pas de nature à se dérober aussi complètement que vient de le faire la série *Paenitemini*. Considérons donc successivement ces deux points.

b) Analogie de déclarations inaugurales

Et d'abord, que dit à ses auditeurs le prédicateur du sermon *Ante diem*, que dit aux siens le prédicateur du premier *Paenitemini* ? C'est un fait : lorsqu'il aborde pour la première fois l'évangile de la messe du Jeudi-Saint en vue de le commenter pour des universitaires, lorsqu'il adopte pour la première fois un thème de l'évangile de saint Marc au principe de toute une série de sermons destinés à un auditoire populaire, Gerson juge opportun de s'expliquer sur le but poursuivi et sur les moyens qu'il compte mettre en œuvre pour l'atteindre[1]. Est-ce, de part et d'autre, le même but ? Se servira-t-il des mêmes moyens ?

Placé, pour la première fois, devant ce chapitre XIII de saint Jean que l'Église chante au jour du Jeudi-Saint, Gerson a éprouvé soudain le désir très vif de le traiter comme l'auraient fait les anciens. Dans ce dessein, il se propose de le parcourir tout entier de bout en bout. Ce faisant, il rendra vie à un genre oratoire auquel, dit-il, les modernes ont pratiquement renoncé, l'*homélie*. On voudrait bien savoir à quels prédicateurs anciens Gerson pense ici. Il n'est sans doute pas impossible que ce soit l'exemple de saint Jean Chrysostome ou celui d'Origène qui lui paraissent dignes d'être suivis : nous savons qu'il les connaissait[2]. Mais nous ne pouvons nous engager dans cette recherche. Ce qui est capital, ici, pour nous, c'est la nature même du traitement que l'orateur sacré juge opportun d'appliquer au fragment d'évangile que lui impose la liturgie.

Pas un instant il n'a eu, devant ce texte, l'intention d'y choisir un verset qui pût servir de thème — et de prétexte — à ces solides développements théologiques chers aux docteurs célèbres, et où il excellait. Dès le premier abord, il a été subjugué. C'est le texte qu'il s'agira, cette fois, de servir. Or, en vertu d'une relation historique bien propre à suggérer les réflexions les plus fécondes, le chancelier parisien ne peut

(1) Cf. J. Gerson, sermon *Ante diem*, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 366, et premier sermon *Paenitemini*, cité *supra*, p. 339, note 1.

(2) Pour saint Jean Chrysostome, cf. J. Gerson, sermon *Omnia dedit*, t. III, col. 205D ; et *Epistola altera ad episcopum cameracensem*, t. III, col. 431 C (cité par A. Combes, *Études gersoniennes*, I ; dans AHDLMA, t. XII (1939), p. 329, note 3. Pour Origène, cf. J. Gerson, *Tract. super Cantica canticorum*, t. IV, col. 34 D : « sicut in persona Magdalenae quaerentis Deum dicit Origenes : « quaero creatorem, fastidio est mihi omnis creatura », et t. III, col. 1490 C (cité par A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 189, note 2) : « Origenes expresse ponit in Homilia Levitici ».

se décider à rendre au texte sacré la primauté qui s'était quelque peu estompée, sans avoir le sentiment d'opérer une véritable révolution qui le ramène aux méthodes anciennes. Chez lui, d'ailleurs, il ne s'agit ni de réaction instinctive ni de volonté aveugle de réforme. S'il songe à restaurer le genre homélitique, c'est parce qu'il a des raisons de le préférer aux méthodes en usage, et que ces raisons lui paraissent bonnes. Il ne se défend pas de les faire connaître. A son auditoire, il tient à en signaler trois. Elles sont graves.

Tout d'abord, cette façon d'adhérer au texte évangélique en le prenant tout entier pour l'expliquer dans le détail présente un avantage au point de vue de la foi elle-même : elle l'affermit. De plus, elle est plus propice à l'élucidation des mystères. Enfin, elle permet beaucoup mieux de nourrir la vertu[1].

Voilà un théologien tout à fait capable de fournir à l'exégèse ses meilleures lettres de créance, mais pour aussi convaincu qu'il soit de ses avantages singuliers, Gerson n'en a pas moins hésité devant le programme que lui imposait pareille méthode. Lourd d'un trop grand nombre de mystères, ce texte johannique défiait toute explication exhaustive. Que faire ? Renoncer à l'homélie et à ses servitudes ?

La décision gersonienne prend ici toute sa valeur distinctive. Le prédicateur du Jeudi-Saint est si peu disposé à ce repli qu'il aimera mieux multiplier les instructions que sacrifier une seule particule textuelle, et comme c'est seulement une fois par an que la liturgie lui propose cet évangile, il reviendra chaque année, jusqu'à épuisement, sur ce même texte[2]. De là le cycle du Jeudi-Saint, de là sa structure très particulière. Par essence, ce cycle devait être constitué d'autant de sermons qu'il y a, dans la péricope évangélique, de versets à commenter, et chacun de ces sermons ne devait pas être autre chose que l'œuvre d'un théologien penché sur l'Ecriture afin de l'éclairer par la mise en jeu de toutes ses ressources propres. Tel est Gerson au moment où il commence sa série de sermons *in Caena Domini* : est-ce le même homme qui entreprend le cycle *Paenitemini*, est-ce un cycle analogue qu'il entend alors construire ?

La réponse est d'autant plus aisée que l'auteur du cycle *Paenitemini* ne tient pas plus que celui du Jeudi-Saint à dissimuler ses intentions. Il est même plus explicite encore, et semble avoir à cœur de nous satisfaire, puisqu'il commence par déclarer :

> Avant que je descende a ma matiere, je vueil exposer la cause pour laquelle j'ay prins le theume, et diray mon entencion[3].

(1) J. GERSON, sermon *Ante diem* (cité par A. COMBES, *Essai*, p. 366), t. III, col. 1142 D.

(2) J. GERSON, sermon *Ante diem* (cité par A. COMBES, *o. c.*, p. 366), t. III, col. 1143 A.

(3) J. GERSON, premier sermon *Paenitemini;* ms. B. N. fr. 24840, fol. 1 v°; cf. E. DU PIN, t. III, col. 899 B.

Pourquoi il a pris ce thème, Gerson l'apprend aussitôt à ses lecteurs. On s'inscrirait en faux contre son texte si l'on prétendait que ce choix est radicalement indépendant de l'Écriture, mais on ne trahirait pas moins gravement la vérité si l'on établissait la moindre analogie d'inspiration et de méthode entre le recours à l'Écriture qui est ici manifesté et celui que nous avons constaté dans le cycle *in Caena Domini*. Là, penché sur un texte donné, Gerson faisait œuvre d'exégète. Ici, c'est sur son expérience intérieure que le prédicateur s'est penché. Ce qui l'a frappé au premier chef, ce n'est pas une page d'Écriture, c'est la dure et souvent mortelle bataille que se livrent au cœur de l'homme le péché et la nature humaine. En ce combat quotidien, le salut ne peut venir que de notre seigneur et sauveur Jésus-Christ, par son incarnation. Or, c'est cette incarnation même que commémore la sainte Église au temps de l'Avent. Par sa venue, notre empereur et roi a porté secours à nos vertus. Mais nombreux sont les alliés des péchés. Le prédicateur de vérité poursuit l'œuvre du Christ. S'installant sur la hauteur, il doit louer hautement les vertus, condamner les vices.

Gerson a depuis longtemps pris conscience de cette mission redoutable. Il a souvent songé à s'en acquitter. Plusieurs raisons l'en ont toujours détourné. Il les énumère en les entrelaçant selon un ordre subtil qui correspond sans doute au mouvement même de ses intentions, hésitations, appréhensions, réflexions et scrupules. Deux sont présentées comme certaines : la crainte d'être inférieur à cette tâche, la prise en considération de son ignorance et de sa faiblesse. Une, moins honorable, n'est énoncée qu'à titre de possibilité intermittente : à savoir, une certaine négligence à base de découragement. Deux autres surgissent d'un même jet, bien qu'elles diffèrent profondément de nature : d'une part, de très nombreuses occupations qui l'absorbent ; d'autre part, le devoir primordial de veiller sur lui et sur son combat intérieur avant de s'occuper des étrangers. Un changement vient de se produire qui, grâce à Dieu, le délivre d'un bon nombre de ses excuses. C'est pourquoi, avec le secours de Notre-Seigneur Jésus-Christ et pourvu qu'aucun empêchement nouveau ne survienne, il a pris la résolution de monter plus souvent en chaire comme prédicateur évangélique. Et c'est précisément la nature de la mission devant laquelle il ne recule plus qui inspire le choix du thème scripturaire le mieux fait pour traduire cette lutte des vertus contre les vices en quoi va désormais consister la prédication du chancelier : *Paenitemini*[1].

(1) J. GERSON, premier sermon *Paenitemini*, *l. c.*, fol. 1v°-3r° (cf. E. DU PIN, t. III, col. 900B-901A) : « Longtemps a que dedens le secret de ma pensée j'ay considéré que péché le desloyal et le traitre maudit de Dieu son droiturier seigneur faisoit guerre appre et mortelle contre tout l'umain lignaige, las en moy mesme l'ay je sentu plus que ne me fust besoing. < . . . > Si convient d'autre part que les vertus en leur bataille ayent héraulx au contraire pour atirer et esmouvoir les cuers a bien faire et a bien

S'il est vrai que, dans l'exorde de son premier *Paenitemini* comme dans son premier sermon du Jeudi-Saint, Gerson éprouve le besoin de s'expliquer sur son intention aussi bien que sur sa méthode, et fournit ainsi à l'historien la preuve que le premier terme de chacune de ces deux séries constitue la réalisation d'une initiative nouvelle, il suffit de comparer ces deux innovations pour obtenir deux conclusions remarquables. D'abord, une conclusion certaine : rien ne permet de réduire à l'unité les deux commencements attestés de part et d'autre. Ensuite, une conclusion probable : les deux commencements qu'il faut distinguer se situent selon un ordre chronologique qu'il n'est pas impossible de déterminer.

c) Conclusions sur les cycles du Jeudi-Saint et « Paenitemini »

Précisons, en premier lieu, ce qui est certain. Entre le cycle *Paenitemini* et le cycle du Jeudi-Saint, la différence de nature est si profonde qu'on ne peut faire fonds sur aucune analogie réelle. Soit dans le dessein exprimé, soit dans la réalisation du plan choisi, l'indépendance des deux séries est telle que l'historien irait contre les leçons les plus sûres de ces textes s'il les considérait comme procédant d'un seul et même dessein réformateur.

Considérons Gerson lorsqu'il entame le cycle du Jeudi-Saint. Ayant résolu d'expliquer à un auditoire d'universitaires un texte particulièrement difficile, c'est une œuvre savante qu'il entreprend. Il la réalisera dans la langue des clercs, et il ne pourra la mener à bien sans mettre en œuvre toute la compétence technique qu'il a acquise, à l'école ou depuis sa licence, par son labeur acharné de théologien érudit. Une fois accompli, cet effort ne saurait suffire. L'exposé même de son exégèse serait manqué si le prédicateur se contentait des procédés oratoires communément utilisés autour de lui. Pour réussir, une innovation méthodologique est nécessaire. D'ordre littéraire, elle porte sur la structure du sermon et, plus profondément encore, sur son esprit. Faire passer les droits du texte avant les libertés d'un développement théologique, c'est restaurer

vivre. Ces héraulx sont les prescheurs de vérité qui doivent monter en hault et hucher hault pour louer vertus et blasmer vices, *ascende tu qui evangelizas, quasi tuba exalta vocem tuam*. Et car entre les autres telz héraulz nostre empereur et roy Jhesucrist a voulu que je non digne fuce de ces office en son église et en son peuple, j'ay maintefoiz voulu moy exposer plus souvant pour ceste office exercer, mais paour de faillir et considéracion de mon ignorance et flebesse et par avanture aucune fois paresseuse négligence m'en ont retrait et destourné, avec ce que j'ay autres ocupacions plusieurs et que par avant je devoie entendre a moy mesmes et a l'assault qui se faisoit dedens moy que aux estranges. *Nemo sibi secundus, et quid prodest homini etc.* Maintenant, Dieu mercy, je n'ay pas tant de telles (ms. 24842r° *add.*: occupacions et) excusacions selon ce que je souloie. Si ay proposé a l'aide de nostre seigneur Jhesucrist monter doresenavant plus souvant en la chaiere de prédicacion se autre empeschement ne me survient et pour prendre mon cry le cry de ceste bataille... » (cf. *supra*, p. 339, note 1).

l'homélie. La rançon de ce retour à l'antique, c'est une extrême longueur du discours. Prévu dès le principe, l'inconvénient est aussitôt surmonté par une décision qu'inspirent les conditions dans lesquelles ce commentaire prend naissance. La liturgie ramenant chaque année ce texte évangélique, c'est tous les ans, et une seule fois par an, que l'orateur reviendra sur le même sujet, jusqu'à ce qu'il ait achevé l'inventaire d'un texte, inépuisable en ses richesses cachées, mais dont les limites matérielles sont si précises qu'il n'est pas impossible, en y mettant le temps, d'en venir à bout.

Aucune de ces conditions n'entre en jeu lorsque Gerson ouvre le cycle *Paenitemini*. Les clercs ont fait place au bon peuple de Paris. Le latin est abandonné : pour ces braves gens, le chancelier prêche en français, et en quel savoureux français ! Ces auditeurs se soucient fort peu de *subtilités* exégétiques. De l'évangile, il leur faut le sens aussi clair que possible, et le message moral. C'est ce que l'orateur leur apporte. Pour répondre à leur attente, il ne songe ni à vaincre des résistances textuelles ni à mobiliser tous ses souvenirs scolaires. Il a très nettement conscience qu'il doit s'établir sur l'axe même de la prédication inaugurée par le Christ, viser la réforme morale de ces âmes qui sont aux prises avec leurs passions plutôt qu'avec des problèmes scripturaires, et d'abord établir en lui-même le règne des vertus qui assureront l'autorité du prédicateur et l'efficacité de tels discours.

Car c'est en la matière qu'ils traitent et en la valeur morale de l'orateur, nullement en une modalité nouvelle de structure que ces sermons vont trouver ces mérites essentiels. Le sentiment de nouveauté que Gerson éprouve incontestablement lorsqu'il aborde ce thème, c'est en cela, et en cela seulement qu'il consiste. Pour la première fois, et en pleine conscience de la gravité de cette démarche, Gerson paraît en chaire en tant que censeur des mœurs et fidèle écho du Christ. Chez lui, en un tel moment, aucun souci spécifiquement littéraire, aucune explication sur la forme de ses discours, aucune allusion à l'*homélie*. Le mot n'est même pas prononcé. Pourquoi y songerait-il ? Ce n'est pas une série d'homélies qu'il prévoit, mais tout un ensemble d'instructions dogmatiques et morales. Il n'a plus pour tâche d'expliquer une page d'évangile, mais d'éclairer les fidèles sur leur vie intérieure. Il ne se résigne pas à distribuer sur quinze ou vingt ans une œuvre d'érudition où éclatera son génie mais dont nul, peut-être, ne serait capable de suivre le fil et de se rappeler l'économie. Il se hâte de construire au plus vite, chaque dimanche, l'édifice urgent dont il attend la conversion et la sanctification d'âmes concrètes auprès desquelles continue l'œuvre du Rédempteur. Bref, ce que conçoit, ce que promet, ce que commence Gerson en ce premier sermon *Paenitemini* ne ressemble en rien à ce qu'il conçoit, à ce qu'il promet, à ce qu'il commence en son sermon *Ante diem autem festum Paschae*. L'analogie surviendrait-elle à l'improviste au cours de la réalisation ?

On pourrait le croire, pour la raison remarquable et déjà signalée que chacun de ces sermons *Paenitemini* cite et commente un texte d'évangile. Bien que le mot d'*homélie* n'y soit pas écrit, chacun ne constitue-t-il pas une homélie véritable ; chacun ne tient-il pas, par conséquent, à sa façon, la promesse incluse dans le premier terme du cycle du Jeudi-Saint ? Nous avons rejeté d'un mot cette interprétation : il est temps d'aller au fond de ce problème.

Chacun des sermons *Paenitemini* accorde, il est vrai, à l'évangile une place insolite dans l'ensemble de la prédication gersonienne, mais il suffit d'essayer de définir cette place pour voir la différence que nous venons d'observer s'étendre, s'approfondir et achever de prendre l'aspect d'un irrémédiable contraste. Si Gerson cite l'évangile dans chacun de ses sermons *Paenitemini*, c'est pour le motif expressément avoué que son thème est à deux termes dont aucun ne doit être sacrifié : faites pénitence, et croyez à l'Évangile. Pour croire à l'évangile, il faut d'abord le lire. Afin d'obéir à ce thème dont il ne s'écartera jamais, le prédicateur lira donc l'évangile. Mais, ne pouvant tout lire chaque fois, il choisira. Que choisir ? Prêchant chaque dimanche, il choisira tout simplement l'évangile du jour. Mais ce choix va-t-il s'accorder avec le plan qu'il s'agit avant tout de réaliser ? C'est là, nous semble-t-il, une question primordiale et essentielle. Pour Gerson, cette question ne se pose pas. Du point de vue qui est ici le nôtre, on ne peut exagérer l'importance de cette situation.

Gerson, c'est un fait que chacun de ses sermons met en évidence, ne s'est nullement soucié d'établir une véritable liaison organique entre le texte évangélique qu'il reçoit de la liturgie dominicale et le sujet précis qu'il doit traiter en chacun de ses sermons. Une légère exception doit être constatée à propos du premier qui, à l'aide de quelques subtilités tropologiques, noue un lien entre l'évangile lu alors au premier dimanche de l'Avent et le sermon sur la gourmandise qui suit le commentaire[1]. Partout ailleurs, il y a juxtaposition, sans compénétration proprement dite. L'orateur traduit intégralement l'évangile du jour ; il propose de

(1) Cf. J. Gerson, premier sermon *Paenitemini ; l. c.*, fol. 6r° (cf. E. du Pin, t. III, col. 902 D) : « O devotes gens <...> et ne veez vous pas comment gloutonnie la maudite soudoiere de péchié fait ung chacun jour notre âme en guise d'une beste mue par trop grande répleccion ou par yvresse. Avisez comment elle la lie tellement qu'elle ne scet ou aler par bonne pensée et sainte occupation ». L'évangile du premier dimanche de l'Avent, en la liturgie parisienne de ce temps, était celui de l'avant-messe des Rameaux, Saint Matthieu, XXI, 1-9. M. Mourin me fait observer que les applications morales tirées de l'évangile du jour s'étendent, dans le ms. B. N. fr. 24840, du fol. 5v° au fol 6v° ; que Gerson se pose ensuite quatre « questions » plus ou moins directement inspirées par le texte de l'évangile du jour et que la péroraison elle-même s'inspire du même évangile : cf. ms. 24840, fol. 9r°-10r°. Il constate surtout que le ms. B. N. fr. 24842 paraît ici bien meilleur que le 24840 qui déplace et omet des parties notables.

très rapides explications littérales, puis il passe à son sujet et ne revient guère qu'accidentellement sur l'évangile expliqué[1]. Par rapport au plan d'ensemble, l'évangile et son commentaire font figure de complément plaqué du dehors. Rien, en tout ce cycle, qui ressemble à l'homélie que la série du Jeudi-Saint a voulu ressusciter. Le traitement de l'évangile y est d'esprit scolastique bien plutôt que patristique[2].

(1) Voir, pour plus de facilité, dans l'édition E. du Pin, J. Gerson, 1. *Sermo II Adventus, contra luxuriam*, col. 910A-918A ; c'est l'évangile du jugement dernier (col. 912A), qui permet une liaison facile ; col. 911D : « Et quia incidi ad loquendum de Judiciis Dei quorum luxuria facit oblivisci, volo recitare Evangelium hodiernum quod facit ad hoc propositum » ; le commentaire occupe les col. 912A-913B, puis : « Redeamus igitur ad primam nostram materiam pro aedificatione nostra, et quaeramus a foeda luxuria quid factura sit, quid dictura, quo se absconsura, quando veniet postremi Judicii dies. — 2. *Sermo III contra luxuriam*, col. 918B-926B, évangile de la réponse de Jésus à la consultation de saint Jean-Baptiste (Saint Matthieu, XI, 2-10, actuellement au IIe dimanche de l'Avent), col. 919A ; commentaire, 919B-D, puis retour au sujet, 919D : « Accedamus ad moralitatem, secundum inchoatam nostram materiam, et dicamus quod luxuria foeda et immunda facit humanam creaturam solum delirare et recipere omnes imperfectiones et infirmitates quae figuratae sunt in nostro Evangelio quoad animam semper, et saepe quoad corpus » : c'est tout. — 3. *Sermo IV*, col. 926C-932C, évangile de la confession de saint Jean-Baptiste (Saint Jean, I, 19-28 ; actuellement au IIIe dimanche de l'Avent), commentaire, col 927 B-C, puis, col. 927 C, fin : « Considerando hunc Adventum Nativitatis Dei, multae irrepserunt quaestiones etc. sed eas omitto usque ad diem crastinum, ut veniam ad *materiam meam*, in qua loqui debeo contra luxuriam ». — 4. *Sermo exhortatorius ad castitatem; Dominica I post natalem Domini*, t. III, col. 960B-967A : évangile de la Présentation, col. 961 C ; commentaire, col. 961D-962B ; transition col. 962C : « In hoc Evangelio audistis castitatem esse ubique, et in tribus statuum modis », puis développement sans aucun contact ; et ainsi de suite. La relation entre la péricope évangélique et le sermon est plus ou moins étroite (ainsi 5. *Dominica infra octavas Epiphaniae docens modum vivendi conjugatorum*, col. 994D-1002C, qui cite l'épisode de Jésus au Temple, col. 996A, afin de traiter, sans commentaire littéral, du mariage, 995D : « Et videtur mihi magnopere Matrimonium hic laudatum esse et instructum »), mais elle n'est jamais d'ordre exégétique proprement dit. Voici, grâce à M. Mourin, l'original français des textes que je viens de citer en latin : 1. (ms. B. N. fr. 24840, fol. 21r°-v°) « Et car je suis cheu a parler des jugemens de Dieu lesquel(s) luxure fait oublier (24842, fol. 19r°, *add.* et par lesquielx aviser nous en devrions garder) je vous reciteray l'evangille du jour d'ui qui fait a ce propos et par ce je parleray »... — fol. 24r° : « Si revenons a notre premiere matiere pour nostre edificacion et demandons a luxure soullarde qu'elle fera qu'elle dira ou elle se cachera quand vendra ce jour du derrain jugement... » — 2. fol. 34v°-35r° : « Venons a moralité selon nostre matere entreprise Et disons que luxure ordre et paillarde fait en creature humaine qui la hauberge et recoit tous les meschiefz et toutes les maladies qui sont figurees en nostre euvangile et quand a l'ame tousjours en en (*sic ;* 24842, fol. 24v° : et bien) souvant quant au corps ». — 3. fol. 48v° : « En pansant en ceste venue de la naissance de Dieu vi(n)rent plusieurs questions etc mais je les laisse a demain pour venir a ma matiere ou je doy parler contre luxure ». — 4. fol. 61r° : « En ceste evangile vous avez oui que chastete y est part tout *(sic)* et en trois manieres d'estas ». — 5. fol. 75v° : « Et me semble que mariage est ycy grandement loé et endoctriné ».

(2) Après avoir lu ces lignes, M. Mourin m'a fait observer qu'elles soulignaient sans doute trop fortement l'hétérogénéité, d'ailleurs indiscutable, des deux parties. D'assez nombreuses références lui permettront de montrer que le prédicateur n'oublie

Ouverts de façon radicalement différente, les deux cycles se développent selon deux méthodes entièrement hétérogènes. Le prédicateur du Jeudi-Saint et le prédicateur de la série *Paenitemini* vivent dans deux mondes incommensurables. Rien n'invite à tenir ces deux mondes pour contemporains. Doit-on penser qu'ils seraient plutôt successifs ?

d) Le véritable rapport chronologique des deux cycles

Au point où nous voici parvenus, nous ne saurions douter que le sermon *Ante diem* et le premier *Paenitemini* ne nous placent en présence de deux commencements. Est-il possible, à l'aide des seules ressources dont nous disposions jusqu'ici, de ranger ces deux commencements selon un ordre tout au moins probable ?

A priori, on pourrait être tenté de penser que le cycle savant doit être plus ancien que le cycle populaire. En effet, à cette époque, un chancelier de l'Université devait s'adresser plus naturellement, en latin, à ses collègues et étudiants qu'en français au peuple parisien. Il ne faut pourtant pas appuyer sur cette vraisemblance, car nous connaissons le zèle de Gerson pour l'évangélisation des simples. Pourquoi n'aurait-il pas commencé par là ? D'ailleurs, l'exorde du premier *Paenitemini* ne marque-t-il pas un début absolu dans la prédication ? Gerson ne s'y excuse-t-il pas de n'avoir pas prêché, auparavant, ainsi qu'il aurait dû le faire ? Ce qui commence avec *Ante diem autem festum*, ce n'est pas la prédication gersonienne, c'est simplement une nouvelle méthode de prédication. Au moment où nous pouvons nous convaincre que l'analogie sur laquelle M. Mourin fondait ses réserves n'existe pas, la considération plus attentive des données du problème nous conduirait-elle à aggraver la déroute de mon système chronologique en plaçant le premier sermon du Jeudi-Saint, non plus immédiatement avant le premier *Paenitemini*, mais nécessairement après ?

Cette situation ne serait plus impossible, puisque nous venons de nous convaincre que, n'étant pas composée d'homélies, la série *Paenitemini* ne suppose pas comme antérieure la réforme oratoire accomplie ou amorcée par le sermon *Ante diem*. Il n'en est pas moins vrai que l'exorde du premier *Paenitemini* ne l'exige nullement. On fausserait, en effet, la déclaration qu'y fait Gerson si on l'interprétait comme signifiant soit que Gerson n'aurait jamais prêché auparavant, soit même qu'il n'aurait jamais porté en chaire des sujets de morale évangélique. En réalité, les termes mêmes employés par le prédicateur obligent à penser qu'il s'agit pour lui, non de commencer à prêcher, mais de monter *plus souvent*

pas, lorsqu'il moralise, la péricope évangélique qu'il vient de traduire et d'expliquer rapidement. Je lui laisse le mérite des mises au point si désirables que sa note finale veut bien nous promettre. Il reste, et c'est ce qui importe, que la série *Paenitemini* n'est assurément pas composée d'*homélies*.

en chaire, et pas davantage de se mettre pour la première fois à louer les vertus ou à attaquer les vices, mais de s'y appliquer tout de bon, avec continuité, intensité et méthode. Loin de se présenter comme un commencement absolu, le premier sermon *Paenitemini* suppose des antécédents, et même sans doute une expérience de la chaire assez prolongée pour conférer à l'orateur tout le prestige qui lui donne le courage d'affronter les risques inhérents à une telle entreprise. Mais on ne saurait nier qu'une telle déclaration s'oppose à ce que l'on se représente l'activité oratoire de Gerson avant *Paenitemini* comme très fréquente, et surtout comme d'essence évangélique et morale.

Or, c'est à l'antériorité du cycle du Jeudi-Saint qu'une telle constatation serait plutôt favorable. Des sermons séparés par une année entière et qui, tout en portant sur un texte évangélique, évitent de se présenter comme des réquisitoires contre les vices dénoncés et condamnés par l'évangile, tels sont bien ceux que nous avons isolés en cette série. Puisque, par son caractère savant, ce cycle paraît plus ancien que l'autre ; puisque, par l'extrême espacement de ses termes et par leur caractère doctrinal, il répond bien aux habitudes dont l'auteur du premier *Paenitemini* déclare vouloir s'affranchir, tout nous invite à penser que, par son premier terme au moins, le cycle du Jeudi-Saint est antérieur au cycle *Paenitemini*. Disons même que l'on comprendrait encore mieux la réforme inaugurée en ce premier *Paenitemini* si le cycle du Jeudi-Saint était pratiquement achevé, ou bien près de l'être, lorsque Gerson adopte la méthode plus purement évangélique à laquelle nous devons ses beaux sermons *Paenitemini*.

Au lieu de placer le premier terme du cycle du Jeudi-Saint aussi près que possible du premier *Paenitemini* ; au lieu de confondre, si l'on peut dire, les eaux de ces deux cycles en les traitant comme rigoureusement contemporains, nous sommes engagés par toutes ces observations à considérer ces deux cycles comme successifs, et à placer le sermon *Ante diem* assez longtemps avant le premier *Paenitemini* pour que le cycle qu'il inaugure soit très avancé, et même, si possible, achevé, avant que l'autre ne commence. Mais la Passion *Ad Deum vadit* ne va-t-elle pas nous obliger à revenir sur cette conclusion pour rejoindre enfin la position que M. Mourin nous conseillait de substituer à la nôtre ?

e) La Passion « Ad Deum vadit »

La Passion *Ad Deum vadit* suggère deux observations. En premier lieu, construite comme elle l'est, il semble bien qu'elle mérite le nom d'homélie, donc qu'elle se situe sur l'axe des sermons du Jeudi-Saint. D'ailleurs, par son thème, elle reprend un thème de ce cycle. Cette deuxième observation présente un vif intérêt chronologique. On sait — ou plutôt on va bientôt savoir par la Thèse de M. Mourin — que Gerson

a prêché au moins une fois deux sermons consécutifs sur le même thème : un *Beati* latin pour les universitaires et, le lendemain, un *Beati* français, plus développé, pour les simples fidèles[1]. Puisque nous avons un *Ad Deum vadit* du Jeudi-Saint en latin, pour les universitaires, et un *Ad Deum vadit* du Vendredi-Saint, en français, pour le dévot peuple chrétien, l'hypothèse la plus séduisante est de considérer ces deux sermons comme consécutifs. La Passion étant de 1403, le sermon du Jeudi-Saint serait daté par le fait même, et de la même année. Est-ce là un recoupement favorable aux critiques dont nous examinons le bien-fondé ?

Il convient tout d'abord de refuser à la Passion *Ad Deum vadit* le nom d'homélie. Gerson ne le lui donne pas. Il ne la rattache aucunement à la série du Jeudi-Saint. Et il dit assez clairement ce qu'il a voulu faire pour que nous ne risquions pas de nous méprendre sur ce point important. Prenant d'ensemble le texte des quatre évangiles relatif à la Passion, il le divise arbitrairement en vingt-quatre fragments — autant qu'il y a d'heures dans la journée — et, laissant de côté toute considération technique, il s'applique à élever les cœurs à la dévotion et à la compassion[2]. C'est là une méditation sur l'évangile, non une homélie. Sans doute, chaque fragment sera littéralement traduit, mais seulement afin de

(1) Ces deux sermons *Beati qui lugent* se lisent, également en latin et indûment séparés, dans l'édition E. du Pin, t. III, col. 1515C-1527D et col. 1558C-1567A. C'est le *Beati* des col. 1515-1527 qui est le premier en date : cf. col. 1517BC : « Dicemus quoque brevius quam tanta res expostulat, quoniam in scholastico exercitio, et in verbo ad populum, latiori sermone super hoc, Deo propitiante, tractabimus », et col. 1562C : « Ratione diei, et quia in sermone quem feci hesterna die in Universitate, locutus sum aliqualiter de materia secundae, et tertiae rationum ; insistam adhuc circa hanc rationem primam, et dicam de aliis in fine sermonis aliquid, si tempus patiatur, et vos audire volueritis ». C'est le second sermon qui fut prononcé en français. Il est édité par M. L. Mourin, dans son volume sur *Six sermons français de Gerson*, actuellement sous presse.

(2) Cf. J. Gerson, *Ad Deum vadit* ; éd. D. H. Carnahan, p. 45, l. 163-p. 46, l. 176 : « Et comprendray le sens des quatre euvangelistes ensemble, sans moy arrester longuement a allegacions ou quotations ou hystoires impertinens, ne aux doubtes ou questions qui se pourroient faire, et m'efforceray principalment a esmouvoir noz cueurs a devotion et a deul de ceste angoisseuse passion ; et prendray tousjours une commune partie du texte affin que vous entendés ce qui sera de l'euvangile, et a tenir de necessité, et ce qui sera dit seulement par une religieuse pensee et consideration, en remenbrant ce qui vraysemblablement povoit estre fait ou dit, sans pereil quelconque d'erreur ou de folle assertion, comme ja fait paravant a l'exemple des sains docteurs. Et deviseray cest texte en XXIIIJ. parties selon XXIIII. heures qui sont ou jour et en la nuit, XII. pour le sermon et XII. pour la collation. » Ce texte écarte définitivement l'erreur qu'aurait pu inspirer la traduction reproduite par E. du Pin, t. III, col. 1156A : « Et deducam textum in quatuor et viginti partes, secundum quod diei horae quatuor sunt et viginti. Et erunt in nocte duodecim pro sermone, et duodecim pro collatione ». Gerson, d'après cette fort laide infidèle, aurait prêché la nuit ses douze premières parties. Ce fait ne manquerait pas d'importance pour la datation du sermon du Jeudi-Saint *Ad Deum vadit*, car il serait tout à fait invraisemblable que le même prédicateur eût prêché ces deux sermons à la suite. Mais l'original français ne dit rien de tel.

rappeler aux fidèles ce que contient le récit évangélique, par conséquent ce qu'il est nécessaire de croire, et de distinguer de ce donné ce qu'il est loisible à la piété de s'imaginer[1]. L'œuvre propre du prédicateur sera, non de mettre le texte même en lumière, mais, ce texte supposé, de le dépasser de toutes parts afin d'obtenir d'auditeurs qui ne songent pas à lui refuser l'adhésion de leur foi un grand élan d'émotion et de dévotion. En ce dessein, en cette méthode, en cette réalisation, en la langue même qui est ici employée, rien qui soit comparable aux homélies du Jeudi-Saint.

Le lien de contiguïté serait-il maintenu par le thème seul ? Trois observations dissuadent de le penser. Il est tout d'abord très digne de remarque que l'identité de thème soit beaucoup plus apparente que réelle. *Ad Deum vadit* ? Oui, il est vrai que l'un des sermons du Jeudi-Saint et que la Passion commencent par ce même thème ; mais il faut s'empresser d'ajouter que ce n'est pas sur ce thème que le prédicateur de la Passion construit son sermon et veut attirer l'attention : c'est sur la transposition française qu'il en donne aussitôt :

A Dieu s'en va par mort amere
Jhesus, voyant sa doulce mere
Si devons bien par penitance
De ce deul avoir remenbrance[2].

De ce point de vue essentiel, la situation n'est donc pas comparable entre les deux *Ad Deum vadit* et les deux *Beati qui lugent*. Pour peu que l'on poursuive l'enquête, le fossé se creuse encore. Dans le long exorde de cette Passion, l'orateur se réfère à la soirée de la veille, et à la manière dont Jésus l'a employée[3]. Or, bien qu'il insiste sur ce point, il ne fait aucune allusion ni à un sermon qu'il aurait prêché la veille, ni à une série d'instructions du Jeudi-Saint que cette Passion viendrait compléter. Un tel silence, chez Gerson, serait tout à fait anormal. Les deux *Beati* achèvent de nous en convaincre puisque, dans son sermon français, le prédicateur ne peut se défendre de rappeler ce qu'il a dit le jour précédent devant l'Université[4]. Si l'*Ad Deum vadit* latin avait été prononcé la veille de la Passion, Gerson aurait dû être, en ce Vendredi-Saint de 1403, bien

(1) Voir, dans le texte cité à la note précédente, les lignes 168-174 : « et prendray toujours... des sains docteurs ».

(2) J. Gerson, *Ad Deum vadit*, thème ; éd. D. H. Carnahan, p. 41, avec correction de *duel* en *deul*.

(3) Cf., dans l'édition D. H. Carnahan, où il s'étend de la p. 41, l. 1, à la p. 46, l. 185, le tableau pathétique de la p. 42, l. 21 à la p. 43, l. 61 : « O doulce mère, je eslieve maintenant les yeulx de ma pensee et regarde <. . .> quelle fut la departie de vostre benoit filz Jhesus, quant il ala a Dieu par mort amere ». Toute la suite du prologue évoque les principaux personnages de la Cène, et leurs sentiments.

(4) Voir le texte de la col. 1562, cité *supra*, p. 351, note 1, et son original français, dans l'édition L. Mourin (sous presse), l. 268-270 : « A cause de la journee, et pour ce que ou sermon que je feys hyer en l'Universite je parlay aucunement de la matiere de la seconde et de la tierce raison »...

différent de lui-même pour ne pas se reporter avec quelque complaisance à telle ou telle des idées qu'il aurait proposées ou développées en ce sermon.

Cette différence atteint les proportions d'une invraisemblance colossale lorsque l'on compare les deux *Ad Deum vadit*. Tant par ce qui les rapproche que par ce qui les distingue, ces deux sermons rendent intolérable l'hypothèse d'une telle contiguïté doublée d'un tel silence. Une inspiration des plus émouvantes conduit le prédicateur du Jeudi-Saint à renoncer, par délicatesse, à l'*Ave Maria* qui termine tous ses exordes, mais, pour justifier cette étrange omission, il consacre tout cet exorde à évoquer les douleurs de Marie en la séparation qui va la priver de son divin Fils. Tel est le spectacle pitoyable qu'il offre à ses auditeurs afin d'émouvoir leur compassion. Ce Seigneur qui était avec la Pleine de grâce, le voici qui part vers Dieu : comment adresser encore à cette Mère en deuil la salutation angélique dont cet événement paraît la négation[1] ? Cela dit, tout le sermon est consacré à l'Eucharistie. Or, pour le prédicateur de la Passion, Marie est un personnage essentiel, et c'est sur son attitude probable, sur ses douleurs certaines, qu'il revient sans cesse[2]. Dès son exorde très développé, il traite le thème de la séparation, en insistant sur le même spectacle que celui dont son sermon du Jeudi-Saint présente aux universitaires le douloureux tableau[3]. De plus, ce même exorde fait une place assez large à la dernière Cène. Si Gerson avait prêché la veille son *Ad Deum vadit* latin, il faudrait ne pas le connaître pour croire qu'il eût pu être capable de repasser sur les mêmes idées, de ranimer les mêmes images sans dire une seule fois ou bien qu'on allait l'entendre développer un point qu'il n'avait pu qu'aborder la veille, ou

(1) J. GERSON, sermon du Jeudi-Saint *Ad Deum vadit*; t. III, col. 1134B-1135A : « In hac lugubri hora, in ista nocte anxia, in recessu tuo moestissimo, bone Jesu, ubi est, quaeso, piissima et dilectissima Mater tua ? Quid agit ? Quid meditatur ? Numquid, dic tu nobis per miserationes tuas, nunquid insalutata discedes ? Liceat sibi prius te videre, te alloqui, tibi cum plangore et singultibus ingeminare ad Deum, Fili mi ; Fili mi ad Deum ; ad Deum, dilecte uteri mei ; ad Deum, spes mea, salus mea, decor meus, et gaudium : et quid non sequor te quocumque ieris ; parata quidem sum tecum in carcerem ire. Ecce, Viri Patres et Fratres, pium miserandumque spectaculum. O Deus ! O pietas ! Separatur ecce Filius, et talis Filus unigenitus a Matre viscerosissima »... 1135A : « Nam salutatio Angelica solita videretur in hoc luctu importuna narratio, quoniam Jesus Filius tuus, ô benedicta in mulieribus, vadit ad Deum, et jam mox non erit corporaliter. *O gratia plena, Dominus tecum, ad Deum vadit !* ».

(2) Il commence dès le prologue ; cf. éd. CARNAHAN, p. 42, l. 21. Il reprend à propos du second texte, p. 53, l. 439 : « He, my ! doulce mere..., puis au quatrième, p. 61, l. 729 : « O Vierge, Mere tres glorieuse », p. 62, l. 765 : « O piteuse mere... » ; au cinquième, p. 69, l. 1033 : « Encore pensez ycy que se Nostre Dame... » ; au septième, p. 77, l. 1304-1375 : « Vous vouldriés bien savoir (se croy je), o devot peuple chrestien, ou estoit la piteuse et doloreuse mere de nostre seigneur Jhesu Crist »... ; au huitième, p. 81, l. 1472, etc., etc.

(3) Cf. dans l'éd. CARNAHAN, p. 42, l. 21 à p. 43, l. 56.

bien qu'il se bornerait cette fois à évoquer d'un mot une doctrine largement exposée en son sermon précédent.

De telles similitudes, baignant en un tel silence, sont aussi défavorables que possible à la contiguïté de ces deux sermons *Ad Deum vadit*. Il est d'ailleurs à peine vraisemblable qu'un orateur qui devait prêcher le Vendredi-Saint un immense sermon dont on ne voit pas qu'il ait pu le débiter en moins de sept ou huit heures, ait pu consacrer deux heures au moins, la veille, à un sermon savant sur l'Eucharistie[1]. Si donc l'on tenait, malgré nos observations, à rapprocher autant que possible ces deux *Ad Deum vadit*, on agirait sans doute avec prudence en les séparant pour mettre le premier en 1402, le second en 1403.

De toutes façons, que l'*Ad Deum vadit* latin ait été prononcé en 1402 ou en 1403, que résulterait-il de cette localisation en ce qui touche à mon système chronologique et à celui que M. Mourin voudrait lui substituer ?

f) L'ordre de succession

Au milieu de toutes nos incertitudes, il est un point que j'ai présenté comme aussi sûr que ces choses peuvent l'être, et qui trouve une fermeté nouvelle dans le fait que M. Mourin ne l'a pas considéré comme douteux. L'ordre de succession des sermons doit être déterminé, ai-je dit, par l'ordre même des versets de notre texte évangélique[2]. Or, dès que l'on applique ce principe au catalogue complet de nos homélies, le sermon *Ad Deum vadit* se voit assigner un rang précis : le sixième[3].

Ce fait est décisif. Quelle que soit sa date exacte, 1402 ou 1403, c'en est assez pour que le premier terme de la série du Jeudi-Saint soit immédiatement rejeté loin en amont du cycle *Paenitemini*. Si cette série était continue, c'est en 1398 ou 1397 que serait reporté le sermon *Ante diem*. Mais nous savons — ce point, aussi, est hors de doute — que Gerson n'était pas à Paris au Jeudi-Saint de 1400[4]. La série est donc certainement discontinue. Par conséquent, son premier terme ne saurait être placé plus bas que 1397 ou 1396.

Ce résultat présente le caractère très remarquable d'être beaucoup plus favorable à mon système qu'à celui de M. Mourin. Sans doute, la chronologie qu'il implique ne coïncide pas avec celle que j'ai adoptée.

(1) Sur ce point, voir plus haut, p. 351, note 2. L'éditeur ne doute pas que le *sermon* proprement dit, c'est-à-dire les douze premières sections, ait été prêché le matin ; cf. D. H. Carnahan, *o. c.*, p. 30 : « The first of the two large divisions of the *Ad Deum vadit*, the « sermon », strictly speaking, occupies a little more than two-thirds of the entire discourse. It was delivered at the morning service as is indicated in the *finis: Explicit sermo de mane* ».

(2) Cf. A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, p. 366-367.

(3) Cf. A. Combes, *o. c.*, p. 367-368.

(4) Cf. A. Combes, *o. c.*, p. 373-374.

Autant dire que, s'il s'impose, il me convainc d'erreur, car, en fait de chronologie, ce qui n'est pas rigoureusement exact est faux. Mais s'impose-t-il ?

En réalité, il ressemble beaucoup à celui que j'ai obtenu dans mon *Essai* en prenant la question par son autre extrémité. Il provient d'une considération un peu trop unilatérale du problème. Séparer l'*Ad Deum vadit* de la Passion française par un espace supérieur aux quelques heures qu'accorderait une contiguïté peu vraisemblable, c'est une opération que tout conseille ; mais arrêter en 1402 ce mouvement régressif, c'est le fixer à sa première étape possible sans avoir de quoi montrer la nécessité de cet arrêt. Pourquoi ne pas remonter jusqu'en 1401 ? Rien, que je sache, ne peut prouver que cette deuxième étape soit illégitime. Or, si elle est justifiée, c'est mon système chronologique qui trouve une confirmation saisissante dans les considérations dont on pensait l'accabler. Ce recul serait-il justifié ?

Revenons à nos certitudes. La série du Jeudi-Saint est discontinue ; il faut y reconnaître au moins une coupure, et cette coupure est datée de façon tout à fait précise du 15 avril 1400. Si l'*Ad Deum vadit* est de 1402, c'est entre le quatrième et le cinquième terme de la série que passe l'interruption. S'il est de 1401, c'est entre le cinquième et le sixième. Or, j'ai déjà montré qu'il n'est pas, en tout ce cycle, de sermons dont les styles soient plus étroitement apparentés que les quatrième et cinquième, tandis que l'insistance avec laquelle Gerson revient sur son plan d'ensemble au début du sixième serait particulièrement naturelle s'il s'agissait alors de reprendre, après une interruption d'un an ou plus, la réalisation de son dessein. J'ai admis en conséquence un intervalle de deux ans entre les sermons n° 5 et 6[1].

Ce double fait suffit à nous dissuader de placer en 1401 le sermon *A Deo exivit*, et à montrer que cette même date 1401 serait plausible pour *Ad Deum vadit*, puisqu'elle supposerait un écart minimum de deux ans entre le cinquième et le sixième sermons.

Conclusion

L'examen attentif des objections que le mieux informé des gersonisants a cru devoir diriger contre mon système chronologique nous conduit à une double constatation. Il est d'abord manifeste que, prises une à une ou dans leur ensemble, elles ne réussissent pas à constituer la preuve que ce système soit faux. Il est ensuite assez remarquable que l'on n'ait pas beaucoup de peine à discerner dans leurs implications les plus naturelles quelques suggestions qui paraissent plutôt favorables aux conclu-

(1) Cf. A. Combes, *o. c.*, p. 374.

sions dont j'avais cru devoir me contenter. C'en est assez pour se sentir un peu moins inquiet, non pour confondre ces signes rassurants avec une confirmation proprement dite. La seule conclusion légitime, c'est que la question reste ouverte et qu'elle doit être étudiée à frais nouveaux.

Le terrain ainsi déblayé, voyons s'il est possible de poser et de résoudre, un peu mieux que nous ne l'avons fait jusqu'ici, un problème dont l'importance est considérable pour l'histoire de la pensée gersonienne et de son évolution vers la mystique.

III. NOUVELLE ENQUÊTE MÉTHODIQUE SUR LA DATE DU CYCLE GERSONIEN DU JEUDI-SAINT

Nous venons de conquérir le droit de faire partir notre nouvelle enquête d'une non-impossibilité et d'une confession : il n'est pas impossible que j'aie trouvé la vérité en plaçant au Jeudi-Saint 8 avril 1395 le premier sermon du cycle étudié, *Ante diem autem festum Paschae*, mais, telles que je les ai présentées en mon *Essai*, la position et la solution de ce problème souffrent, je n'hésite pas à l'avouer, de trois faiblesses principales qui empêchent ma conclusion d'être contraignante.

La première paraît grave. Elle consiste dans le fait surprenant qu'au lieu d'avoir méthodiquement envisagé toutes les hypothèses possibles, je me sois contenté de proposer la première, de la vérifier et d'enregistrer quelques vraisemblances convergentes, sans tenter aucune contre-épreuve. La seconde révèle très vite qu'elle ne doit pas être de moindre conséquence : de la série complète, j'ai laissé le dernier terme hors de mes vérifications, sous prétexte qu'il était beaucoup trop tardif pour nous intéresser directement[1]. Auprès de ces deux déficiences, la troisième pourrait passer inaperçue : il importe cependant de la mettre en relief, car on ne saurait mesurer *a priori* les suites d'une telle négligence. En tenant compte du fait certain que l'un des termes de la série considérée — le second — est perdu, je n'ai pas fait remarquer que l'unicité du terme disparu n'est pas assurée, puique — l'exemple des cinquième et sixième sermons suffit à le prouver — Gerson ne s'interdisait pas de diviser un même verset d'évangile afin d'y puiser deux thèmes différents pour deux sermons successifs. C'est donc dès le deuxième sermon que les repères chronologiques deviennent flottants.

Dans de telles conditions, mon système exhibe une fragilité constitutionnelle, et la situation chronologique du sermon *A Deo exivit* semble perdre toute garantie. Essayons donc maintenant de porter remède à ces faiblesses en tenant compte de tous les témoins conservés, afin de poser

(1) Cf. A. Combes, *o. c.*, p. 367.

tout d'abord le problème en toute sa complexité et de pouvoir mettre en œuvre, finalement, tous les repères de critique interne ou externe que l'état des textes ou notre connaissance du milieu historique nous permettront de découvrir.

§ I. Le cycle du Jeudi-Saint

Tel que les éditions nous ont permis de l'isoler, le cycle du Jeudi-Saint contient six sermons. Il doit certainement être complété, au deuxième rang, par un septième texte qui n'a pas été édité et que l'inventaire des *incipits* actuellement catalogués ne m'a pas encore permis de retrouver. Les six premiers termes de ce septenaire commentent les trois premiers versets de saint Jean. C'est au huitième que le dernier emprunte son thème[1]. Il y a donc là une lacune béante de quatre versets, La double existence corrélative de cette lacune et du sermon commentant le verset 8 soulève un problème considérable. Pensant pouvoir parvenir à mes fins sans le prendre en considération, j'avais même omis de le signaler. C'était sacrifier à la concision les plus saines exigences d'une méthode normale. Nul système chronologique ne peut être stable sur ce point si l'on ne prend soin d'aller jusqu'au bout des données réelles.

Or, ici, les données sont telles que la première question à envisager est relative à cette lacune. En effet, puisque Gerson a abordé l'évangile du Jeudi-Saint avec la ferme intention de parcourir ce texte de bout en bout en vue de faire valoir toutes ses richesses ; puisqu'il s'est tenu, avec une continuité remarquable, à la réalisation de ce dessein par la composition au moins de six sermons successifs qui l'ont occupé au moins pendant six ans, et puisque nous constatons l'existence d'un sermon de même type construit sur le huitième verset du même texte évangélique, on est immédiatement invité à se demander si le chancelier n'aurait pas poursuivi son propos sans interruption, tout au moins jusqu'à ce huitième verset, et si la conservation de cet ultime témoin ne suffirait pas à prouver l'existence primitive d'un cycle notablement plus fourni qui aurait compté, au lieu de sept sermons, tous ceux que suppose la lacune aujourd'hui concevable. Le sermon *Si non lavero te* étant construit sur le même modèle et ne faisant d'ailleurs aucune allusion ni au fait que le prédicateur se serait soudain résolu à éliminer de ses commentaires les versets 4-7, ni à une interruption quelconque de la série, l'hypothèse de beaucoup la plus vraisemblable est que nous disposons avec lui d'un autre élément du même cycle, et que Gerson n'a atteint le huitième verset de son texte qu'après avoir commenté les versets intermédiaires. Dans cette hypothèse, combien aurait-il prêché de tels sermons ?

Le comput le plus simple consisterait à supposer autant de sermons

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 366.

que de versets. On ne peut toutefois s'en tenir à cette correspondance terme à terme, pour la raison décisive que, dans la zone qui nous est connue, elle n'est pas réalisée. Le seul verset 3 a fourni leur thème à trois sermons. Observons d'ailleurs que, s'il porte sur le huitième verset, le dernier sermon conservé n'arbore comme thème que la deuxième partie de ce verset : *Si non lavero te*. Or, la première partie avait un sens si complet et si indépendant qu'il y a tout lieu de penser qu'elle avait mérité un traitement particulier : *Dicit ei Petrus : non lavabis mihi pedes in aeternum*. Il n'en va pas de même des versets 4, 5, 6 et 7 : chacun est assez court et assez unifié pour ne pas suggérer de dédoublement. Gardons-nous pourtant d'affirmer qu'il en ait été ainsi. Il ne serait pas impossible que la subtilité et la profondeur gersoniennes se fussent exercées sur tel ou tel (le sixième ou le septième, peut-être) en le divisant. Réservons cette hypothèse. La série que nous allons considérer sera donc la série la plus courte que l'on soit invité à conjecturer.

Cela dit, il semble que l'on ne puisse hésiter ici qu'entre trois hypothèses. Ou bien le sermon *Si non lavero te* est étranger au cycle du Jeudi-Saint, par conséquent totalement dépourvu de valeur chronologique par rapport à notre enquête. Ou bien il a été prononcé immédiatement après le sermon *Ad Deum vadit*, ou après un autre sermon perdu, sans que les versets 4-7 aient été intégralement interprétés. Ou bien il se situe à sa place normale, sur le verset 8 *b*, tous les autres portant leur, ou leurs sermons respectifs. La première hypothèse est dépourvue de toute probabilité. Avec la seconde, le cycle comporterait au moins sept éléments, et peut-être plus. Avec la troisième, nous en aurions au moins douze, dont le *Si non lavero te* serait le douzième.

La question de savoir si Gerson aurait dépassé ce terme défie les ressources actuelles de la critique. Le texte évangélique chanté à la messe du Jeudi-Saint compte quinze versets. Gerson, nous l'avons vu, avait certainement l'intention de l'expliquer tout entier. L'a-t-il fait ? Pour qui cherche à déterminer la situation chronologique de ce cycle, il serait extrêmement important de pouvoir répondre avec précision. Dans l'état présent de la documentation, pareille réponse est malheureusement tout à fait impossible. Après le verset 8 *b*, nous sombrons dans la nuit. J'ai tenté d'en sortir en cherchant, parmi les *incipits* actuellement catalogués, les thèmes qu'auraient constitués chacun des versets 9-15. Seuls, les versets 10 *b* (*Et vos mundi estis...*) et 15 (*Exemplum dedi vobis...*) m'ont donné une lueur d'espoir. Lueur bien fugitive, hélas ! car, d'après le manuscrit n° 467 de Reims, fol. 38 v°, c'est Innocent III qui a commenté le premier, et le second paraît dans le manuscrit n° 547 de Reims, fol. 127 r°, lequel, au sentiment de M. H. Loriquet, est de la fin du XIIIe siècle[1].

(1) Cf. Henri Loriquet, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. 38. *Reims*, t. I, Paris, 1904, p. 636-639 et 702-704.

Renonçons, par conséquent, du moins jusqu'à nouvel ordre, à faire état d'un cycle complet dont rien ne garantit qu'il ait jamais été réalisé, mais n'hésitons pas à reconnaître que, la troisième hypothèse paraissant de beaucoup la plus vraisemblable, c'est normalement un cycle de douze sermons du Jeudi-Saint qu'il s'agit de situer chronologiquement. N'en examiner que six peut être une méthode rapide, et même efficace : ce n'est certainement pas la plus sûre.

Il semble impossible de donner satisfaction à un esprit quelque peu exigeant si l'on ne prend soin de raisonner sur la série à douze termes. Cependant, comme la constitution même de cette série repose sur l'hypothèse que tout verset aurait fourni au prédicateur un thème indépendant, on ne peut se dispenser d'examiner le cas où certains versets auraient été omis. Cela revient à faire varier la place du sermon le plus tardif entre une contiguïté immédiate avec le sixième et la position la plus éloignée qu'il soit possible de lui attribuer. Voyons où ces variations peuvent nous conduire.

§ II. Le cycle à douze termes

Le mieux est sans doute de commencer par l'hypothèse qui paraît la plus vraisemblable. Supposons que Gerson ait réellement composé les douze sermons dont l'état présent de la documentation permet de constater ou invite à conjecturer l'existence. Le caractère le plus immédiatement évident en même temps, ce semble, que le moins discutable, de cette série parénétique est d'être douée d'une extension minima dans le temps. La périodicité de cette prédication étant annuelle, c'est un minimum de douze années que ce cycle occupe, s'il est continu, et chaque discontinuité entraînerait une dilatation proportionnelle de la série.

On ne peut prendre conscience de cette condition fondamentale sans y puiser un encouragement à l'optimisme, mais on ne saurait s'abandonner à cette suggestion sans se demander ce qu'il faut penser d'une éventualité qui, si elle ne relève pas de l'hypercritique, s'avérerait particulièrement redoutable.

1. QUESTION PRÉALABLE : SERMONS PRONONCÉS OU SERMONS ÉCRITS ?

Devant un cycle à douze éléments, la critique nourrit les espoirs apparemment les mieux fondés. Disposant d'un bloc homogène et doué d'une telle structure chronologique, il faudrait qu'elle fût victime de la plus invraisemblable des malchances pour qu'elle échouât à découvrir, soit dans le texte de chaque sermon, soit dans tout ce que l'on peut savoir de Gerson et de son temps, un seul repère permettant de fixer un ensemble qui se trouve régi par des solidarités aussi étroites. C'est pourquoi elle s'embarque d'un cœur léger. Mais n'est-elle pas séduite par un mirage ? Elle se croit sûre d'aboutir, parce qu'elle table sur le

caractère d'un étalement chronologique dont l'incompressibilité lui paraît radicale. Telle est la boussole qui va guider sa traversée. Que vaut-elle ?

Un peu de réflexion suffit à faire craindre qu'elle n'indique une direction arbitraire. Pour que soit réelle l'extension dans le temps de tout le cycle considéré, il faut en effet que tous les sermons qui le composent aient été réellement prêchés. En outre, pour que la critique puisse faire fonds sur les textes de ces divers sermons, il faut que chaque texte représente fidèlement ce que Gerson a dit en chacune de ces douze années, non ce qu'il aurait écrit d'avance, en une ou plusieurs fois, en préparant de loin des sermons destinés à être ensuite adaptés oralement aux circonstances. Ces deux conditions sont essentielles. Sont-elles, toutes deux, réalisées ?

En soi, l'hypothèse que Gerson aurait écrit d'avance, sous forme de sermons distincts et littérairement appropriés à un auditoire défini qu'il connaissait bien, le commentaire complet des quinze versets johanniques chantés au Jeudi-Saint n'a rien d'invraisemblable. Si elle se vérifiait, il est clair que l'échelle mobile à douze degrés fixes dont nous pensions disposer se télescoperait, en tout ou en partie, et qu'elle risquerait de se réduire à rien, ou presque rien. La première question est donc de savoir si cette hypothèse mérite d'être tenue pour plausible et, par le fait même, pour menaçante.

Nulle dialectique ne sera légitime tant que nous ne nous serons pas mis au clair sur ce point. A vrai dire, cette question est si grave qu'on pourrait être tenté de multiplier les observations significatives. Mieux vaut, pourtant, dégager les raisons essentielles qui me paraissent de nature à nous rassurer. D'un premier point de vue, deux convergent pour nous interdire de considérer les textes conservés comme composés d'une seule venue, sans souci de prédication réelle et d'auditoire concret. D'autre part, une troisième nous garantit que, dans plusieurs cas au moins, le texte que nous lisons dérive, non d'un original écrit de la main du chancelier, mais d'une tachygraphie reproduisant ce que le prédicateur a réellement dit en chaire. Pareille confirmation est de telle valeur que ces trois raisons, prises d'ensemble, me paraissent capables de libérer la critique de toute incertitude sur ce point capital.

a) Les sermons n'ont pas été composés d'avance et d'une seule venue

Et d'abord, à les étudier tels qu'on nous les donne, les six sermons conservés n'exhibent pas les caractères d'un commentaire continu, écrit d'un seul jet, en vue d'accomplir un seul et même dessein, mais ceux d'une prédication annuelle, dont chaque terme est réellement séparé des autres par un laps de temps considérable et, tout en portant sur la même péricope évangélique, ne diffère pas moins de ceux qui l'entourent que

chaque verset n'est distinct de celui qui le précède ou de celui qui le suit.

Une première observation est, à cet égard, capitale. N'était la gravité de l'enjeu, on pourrait la juger décisive. Elle porte sur le premier terme de la série. Lorsqu'il inaugure ce cycle du Jeudi-Saint, Gerson confie d'un mot à son auditoire le dessein réformateur qui l'anime. Il va même un peu plus loin. Il n'hésite pas à lui faire savoir qu'il ne s'agit encore que d'une réalisation partielle, d'un premier essai. Le raison en est dans le caractère même de cette initiative : elle constitue une double expérience. Si cette première réalisation est systématiquement limitée au verset initial d'une péricope assez étendue, c'est parce que la richesse de ce texte défie l'analyse, mais c'est aussi pour trois raisons complémentaires que nous aurions grand tort de négliger. Tout d'abord, parce que le réformateur a craint que sa réforme ne soulevât ces sentiments d'envie ou de haine que déclenchent les innovations de grand style : sa modestie, du moins il l'espère, l'en préservera de façon suffisante. En second lieu, parce que sa réforme oratoire doit commencer par une double expérience. D'une part, il va s'éprouver lui-même : le traitement de ce premier verset va lui apprendre s'il est capable de vaincre les résistances de ce texte réduit et de l'expliquer avec clarté. D'autre part, il va tâter son auditoire : une telle méthode assurera-t-elle des fruits heureux à des instructions prononcées devant une telle assemblée ? Enfin, l'expérience faite, le prédicateur saura s'il y a lieu de poursuivre dans le même sens. Si tout l'y engage, et si telle est la volonté d'en-haut, c'est l'avenir qui lui permettra d'exposer les autres versets évangéliques[1].

Dès ce premier témoignage, la situation est donc aussi claire que possible. Elle comporte trois certitudes critiques. C'est uniquement en vue de sermons réels qu'il doit réellement prêcher devant un auditoire réel, que Gerson a entrepris d'interpréter l'évangile du Jeudi-Saint. Par conséquent, conjecturer l'existence d'un commentaire intégral qu'il aurait écrit en dehors de cette relation essentielle et de façon tout à fait indépendante des conditions concrètes de ces discours, serait aller contre ce texte formel et pécher plutôt par fantaisie para-critique que par hypercritique. En second lieu, nous sommes dorénavant assurés que Gerson n'a pas voulu achever d'emblée son commentaire. Ne pouvant se promettre un succès immédiat, il s'est bien gardé de passer son temps à écrire une œuvre de longue haleine dont l'expérience eût pu lui apprendre qu'elle lasserait très vite ses auditeurs. Tout devait dépendre du résultat observé. Mais, le succès initial assuré, il faut encore se garder de s'imaginer Gerson achevant aussitôt l'ensemble de son commentaire. L'esprit de sa tentative est tel que l'on doit s'interdire de présumer qu'une

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Ante diem*, t. III, col. 1142D-1143A, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 366.

première impression lui aurait suffi. Et puisque, de fait, nous constatons que les sermons se sont succédé verset après verset, la critique serait vaine qui forgerait des hypothèses contraires aux données réelles. Les textes étant ce qu'ils sont, tout se passe comme si le succès avait affermi, puis définitivement confirmé le prédicateur dans une méthode que lui avait inspirée la prudence.

Une deuxième observation donne à cette conclusion une force nouvelle. A deux reprises, les sermons conservés attestent qu'ils n'ont pas été composés tous à la suite, mais qu'ils se succèdent selon un certain rythme, dont l'un d'eux nous garantit qu'il est annuel. Le deuxième terme est perdu, mais le troisième se situe de la façon la plus expresse un an après lui, et les termes mêmes par lesquels Gerson rappelle au souvenir de ses auditeurs le sermon que nous ne possédons plus ne sont compatibles — sauf fiction littéraire que rien ne suggère de supposer — qu'avec le long espace de temps dont le même texte précise aussitôt la durée[1].

Ainsi, les trois premiers termes de notre cycle répugnent absolument à se laisser comprimer en un intervalle inférieur à deux ans. Le premier repousse nécessairement le second un an après lui ; le troisième place expressément un an avant lui ce deuxième élément aujourd'hui perdu. Ce fait acquis, toutes les vraisemblances jouent en faveur de la permanence de la périodicité ainsi établie. Mais nous n'en sommes pas réduits aux vraisemblances.

Avec le quatrième terme, s'ouvre une subdivision du plan d'ensemble et commence, à l'intérieur du même cycle, une nouvelle trilogie. Chose extrêmement remarquable de notre point de vue actuel, il en va de ce nouveau point de départ, toutes proportions gardées, comme du premier. La question du succès ne se pose plus, mais Gerson se sent de nouveau débordé par l'ampleur du sujet. Il renonce donc à tout dire dans le même discours. Il prévoit encore une division tripartite dont les membres ne seront construits qu'un à un, si sa vie est assez longue pour accomplir ce dessein[2]. Puisque ce nouveau triptyque appartient à un cycle dont l'un des termes nous a révélé la période, on ne peut douter que Gerson ne prévoie encore ici un plan triennal. Rien n'autorise à penser qu'il aurait dès lors écrit ce qu'il se proposait de dire un ou deux ans plus tard, pourvu que Dieu lui prêtât vie. Or, ayant prévu qu'il n'épuiserait le thème fourni par le troisième verset de saint Jean — *Omnia dedit ei Pater in manus* — que s'il traitait successivement du droit à la monarchie universelle par ablution de grâce régénératrice, par humiliation triomphatrice, par réfection sacramentelle unificatrice et incorporatrice à Dieu, Gerson ne traite que son premier point dans son quatrième sermon. Lors

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Tradidit*, t. II, col. 585B, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 367.

(2) Cf. J. Gerson, Sermon *Omnia dedit ei Pater*, t. III, col. 199AB, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 361.

donc qu'on lit dans le sermon *A Deo exivit* que Gerson va consacrer à l'humilité toute la seconde partie de cette *collatio*, parce qu'il a déjà promis de montrer que le titre d'humilité donne aux humbles — non certes par loi civile, mais par loi divine — le droit de posséder toutes choses comme étant leur maître[1], on est autorisé à situer ce sermon *A Deo exivit* immédiatement — c'est-à-dire à un an de distance — après le sermon *Omnia dedit ei Pater* dont il constitue le deuxième point ; et lorsque le sermon *Ad Deum vadit*, récapitulant le plan de cette trilogie subordonnée, rappelle que, sur les trois mystères naguère distingués, deux ont été traités, à un an d'intervalle, et qu'il lui reste à interpréter le troisième, à savoir la réfection sacramentelle[2], il se présente lui-même, sans laisser place à aucune hésitation possible, comme le troisième volet de ce triptyque intérieur, et il achève de montrer que l'auteur de ces sermons successifs ne les compose qu'au fur et à mesure de ses besoins.

Bien que le dernier élément de ce cycle qui soit actuellement observable ne se rattache à ce qui le précède par aucune allusion de ce genre, toutes les présomptions sont donc en faveur de sa composition à l'époque même où il devait être prêché.

b) Les textes conservés dérivent, non d'un original gersonien, mais d'une tachygraphie

Ces six sermons nous sont parvenus dans un tel état qu'il n'est pas impossible de dégager une certitude critique très remarquable sur un point dont l'importance est, pour nous, non seulement capitale mais décisive. Tandis que l'on ne saurait prouver pour un seul d'entre eux qu'il dérive directement d'un texte écrit tout entier de la main de Gerson, on peut montrer avec évidence que quatre au moins, les premier, troisième, quatrième et sixième, proviennent d'une tachygraphie exécutée au cours du sermon ; qu'il en est plus probablement ainsi d'un cinquième — à savoir le dernier de la série — et que le sixième — à savoir le n° 5 dans l'ordre chronologique — se présente dans des conditions telles qu'on est autorisé à assimiler sa situation quelque peu indécise à celle de ceux dont la nature est manifeste. Voici, en effet, ce que ces différents textes nous révèlent.

Dès son sermon initial, le prédicateur ne peut atteindre la fin de son exposé sans se sentir contraint, par le peu de temps qui lui reste, d'abréger son discours[1]. Il s'y applique, mais il a beau faire, le soleil atteint

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *A Deo exivit et ad Deum vadit*, ms. Arsenal 523, fol. 61v°, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 359.

(2) Cf. J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit*, t. III, col. 1135A, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 361-362.

(3) Cf. J. Gerson, Sermon *Ante diem*, t. III, col. 1152B : « Sentio quam brevis hora supersit, quae reliquas dilectionis proprietates compellit transcurrere potius quam tractare ».

plus vite son déclin que l'orateur sa conclusion. Il se résigne donc à sacrifier, malgré l'importance qu'il lui attachait, le développement prévu, et à se taire, parce que l'heure du silence a sonné[1]. Comment douter que nous tenions là un écho direct, non de ce qui avait été écrit, mais de ce qui a été réellement dit ? Une seule hypothèse pourrait justifier ce doute, celle d'une fiction littéraire. Mais c'est une telle hypothèse qui serait tout à fait injustifiable à propos de textes de ce genre. Rien ne permettrait de supposer que, rédigeant ces sermons à loisir, Gerson se fût amusé à masquer, par un tel subterfuge, une difficulté de développement ou une déficience de doctrine. A prendre les choses normalement, on doit tenir pour certain que ce premier sermon a été prêché tel que nous le lisons.

Il en va de même du deuxième conservé, troisième de la série. Ici, ce n'est plus du temps que Gerson est victime, mais d'une défaillance de mémoire. Craignant de substituer à un texte soigneusement préparé la prolixité d'une improvisation, il aime mieux couper court et conclure par la prière[2]. Voilà qui est encore pris sur le vif.

L'année suivante, prêchant sur le thème *Omnia dedit ei Pater*, Gerson s'aperçoit au bout de dix colonnes d'imprimé, c'est-à-dire, au minimum, d'une heure et quart, que ses illustres auditeurs commencent à désirer la fin. Pour obtenir de placer encore quelques phrases auxquelles il tient, il concède qu'ils ont raison et les prie de lui accorder un court sursis[3].

Lorsqu'il traite, deux ou trois ans plus tard, le thème *Ad Deum vadit*, sixième de la série, Gerson informe son public qu'il avait prévu une exhortation plus étendue, mais il ajoute que l'amour de la brièveté et aussi — pour ne pas dire surtout ! — la nécessité d'abréger, lui imposent de conclure plus tôt qu'il n'avait pensé le faire[4].

Pour ces quatre textes, aucune obscurité. La situation est un peu moins claire à propos du dernier terme de la série, le sermon *Si non lavero te*, et moins encore en ce qui concerne le sermon qui nous intéresse le plus, l'*A Deo exivit* et *ad Deum vadit*. Tel qu'il nous est conservé, le sermon

(1) J. GERSON, *o. c.*, col. 1152BC : « Sed sentio quanta velocitate sol declivis ad vesperum pertranseat. <...> Quamobrem venit hora et jam est, ut transeat sermo ex hoc verborum strepitu ad silentium ; et ea plurima quae de transitu nostro, via charitatis regia, dicenda supererant, quam tractare disposueram, praetermittat : hoc unum sub ipso fine tandem admoneo... »

(2) Cf. J. GERSON, Sermon *Tradidit Jesum Judas*, t. II, col. 596D : « Sed jam pridem sentio, ô Doctissimi et Sapientes Viri, quod et memoria, quae fallit in aliquibus quae dictaveram, et prolixitas inculta gignere potest fastidium. Esto finis igitur in obsecratione Domini nostri Jesu Christi, et misericordissimae Matris suae... ».

(3) Cf. J. GERSON, Sermon *Omnia dedit ei Pater*, t. III, col. 206C : « Verum sentio vos inclyti Domini finem loquendi rationabiliter expectare. Parebo libens, ne pariam fastidium. Expectare tamen prius oro patimini... ».

(4) Cf. J. GERSON, Sermon *Ad Deum vadit*, t. III, col. 1140CD : « Exhortatio protractior erat in proposito, sed brevitatis tum amor, tum necessitas, finem jubet fieri sub conditione quadruplici ».

Si non lavero te ne contient aucune déclaration aussi nette que celles dont nous venons de tirer argument. Deux traits, pourtant, y sont observables qui nous invitent à conclure dans le même sens. Sur le thème *Si non lavero te*, Gerson construit un sermon *de Paenitentia*. Résolu à procéder de façon scolastique plutôt qu'oratoire, il adopte une division tripartite afin d'exposer une doctrine complète sur la contrition, la confession et la satisfaction[1]. Les deux premières parties sont achevées et équilibrées. En deux colonnes et demie, la première désarticule son sujet en quatre points dont chacun reçoit un développement égal aux autres : l'eau de la contrition doit être chaude, pure, amère, vive[2]. En quatre colonnes et demie, la seconde traite de même la notion de confession, qui doit être opportune, intègre, sincère et faite au juge convenable, puis écarte les quatre périls de honte, de crainte, de présomption et de désespoir[3]. Lorsque le prédicateur en arrive à son troisième point, il n'aurait qu'à appliquer mécaniquement sa division quadripartite pour achever son œuvre. Il n'était pas embarrassé pour le faire : la satisfaction, dit-il, doit être pénale, raisonnable, claire et prompte. Mais, cela dit, il ajoute un mot qui, pour nous, prend un relief singulier : *proposueram* — encore un contraste entre le propos et la réalisation ! — et, en une colonne seulement, laissant cette dernière tétralogie à l'état de projet, ainsi qu'une série d'observations pratiques sur les qualités de la satisfaction qu'il se borne à énumérer, il termine au plus vite par quatre exemples de transgressions qui défient une satisfaction intégrale, puis il résume tout son exposé en quelques mots[4]. Ici, la contraction ou l'omission n'est pas expressément avouée, mais elle est patente. Rien ne saurait être plus important pour nous. Si ce que nous lisons en ce sermon était la reproduction d'un texte écrit par le chancelier, il n'y aurait aucune raison pour que son auteur se fût arrêté avant d'avoir terminé l'exposé d'une doctrine qu'il possédait bien et tenait à présenter avec autant d'exactitude que de clarté[5]. En réalité, comme dans les quatre

(1) J. GERSON, Sermon *Si non lavero te*, t. II, col. 507B : « Tandem ex circumstantia temporis, et auditorum qualitate, inductus sum scholasticum morem gerere ». Sur la contrition, cf. col. 508A-509D ; sur la confession, col. 510A-513C ; sur la satisfaction, col. 513C-514C.

(2) J. GERSON, Sermon *Si non lavero te*, t. II, col. 508A : « Aqua Contritionis sit calida » ; col. 508B : « praeterea sit aqua munda » ; col. 508C : « Rursus tertio sit aqua Contritionis amara » ; col. 509A : « postremo sit aqua Contritionis viva, id est, crebro et quasi jugiter scaturiens ».

(3) J. GERSON, Sermon *Si non lavero te*, t. II, col. 510A : « Fiat autem opportune, fiat integre, fiat vere, et non ficte, fiat a suo Judice » ; col. 513A : « Quatuor pestes improbae : *pudor, timor, praesumptio, desperatio* ».

(4) J. GERSON, Sermon *Si non lavero te*, col. 513D : « *Proposueram* » ; le sermon s'achève col. 514C.

(5) Voir, dans le sermon *Si non lavero te*, tout le développement (col. 506A-507D) où l'orateur explique son dessein, en particulier col. 507B : « si intelligatur etiam a parum intelligentibus bene, satis est ».

sermons que nous venons d'examiner, Gerson a été victime de limites temporelles plus étroites que son dessein ne les avait prévues. Comme les autres, le *Si non lavero te* a été prêché, et le texte que nous en possédons représente fidèlement ce que les auditeurs du chancelier ont entendu, non ce qui en aurait été écrit avant que l'orateur montât en chaire.

Cela étant, il semble que le cas du sermon *A Deo exivit* soit réglé par le fait même. Le cycle du Jeudi-Saint étant constitué par des sermons réellement prêchés, et tous ceux que nous venons d'étudier se présentant comme des textes reconstruits sur tachygraphie, pourquoi envisager la possibilité d'une exception unique ? La qualité littéraire de ce sermon exigerait-elle une situation exceptionnelle ? Il est de fait que, seul de la série tout entière, notre *A Deo exivit* ne contient absolument aucune allusion à la nécessité de déférer aux requêtes d'une durée inextensible. Ce n'est pas qu'il soit plus court que les autres. Avec ses douze colonnes, il égale l'*Ante diem*, le *Tradidit*, et il l'emporte nettement sur l'*Omnia dedit*, l'*Ad Deum vadit* ou le *Si non lavero te*. Aurions-nous donc là le seul vestige de sermons écrits avant d'être prononcés ?

Pour en décider, il importe de prendre d'abord conscience du problème de tradition littéraire que ce sermon est seul à poser. Si l'on examine les témoignages manuscrits que nous en avons conservés, on constate que, deux fois sur trois, ce sermon *A Deo exivit* est transcrit en liaison immédiate avec d'autres éléments du même cycle, éléments dont nous venons de déterminer la nature[1], et que si, la troisième fois, il est isolé,

(1) Dans le ms. 523 de l'Arsenal, à la suite de l'*Ad Deum vadit*, fol. 54r°-59r°, et avant l'*Omnia dedit ei Pater*, fol. 98r°-105v°, puis le *Tradidit*, fol. 132r°-140r°. Dans le ms. B. N. lat. 14904, sa première copie suit, fol. 98r°-112v°, l'*Omnia dedit*, fol. 83v°-97v°, l'ordre chronologique étant ainsi respecté. Cf. A. COMBES, *Essai*, t. 1, p. 91-92, 99 et 635. Je profite de cette note pour corriger, dans cet *Essai*, un étrange *lapsus*, p. 636, fin de la note *g* de la page précédente : « c'est une Passion qui le précède ». Non, c'est un sermon du Jeudi-Saint, et sur l'Eucharistie. Contemporaine de mes premiers dépouillements, cette note ne tient pas compte du fait que j'ai fini par isoler tout un cycle du Jeudi-Saint. Il reste, dans ce gros livre, au moins un autre témoin d'une rédaction primitive, d'autant plus regrettable qu'il donne un *status quaestionis* périmé depuis 1942 ; c'est la note *e* de la p. 692. J'y déclare, d'après des renseignements reçus du P. Théry en 1933, que, des trois commentaires de THOMAS GALLUS sur le *Cantique des cantiques*, le premier est perdu, le second édité par PEZ, le troisième inédit. Or, dans le t. XIII des AHDLMA (1942), p. 391-402, sous le titre *Le second commentaire de Thomas Gallus abbé de Verceil sur le Cantique des cantiques*, M[lle] M.-Th. d'ALVERNY avait rectifié, p. 393 sq., d'après le P. THÉRY lui-même (*Les commentaires de Thomas Gallus sur le Cantique des Cantiques, Divus Thomas* (Plaisance), sept.-oct. 1934), la situation respective de ces trois commentaires, rappelé que c'est le premier qui a été édité par PEZ au XVIII[e] siècle, et surtout révélé que le texte du second commentaire, réputé perdu, se trouve en réalité dans le ms. 314 du Collège du *Corpus Christi* à Cambridge. Le plus curieux est que je n'avais pas seulement lu cet article avec l'intérêt qu'on devine, mais corrigé ses épreuves, avec l'intention bien arrêtée d'en tenir compte pour ma note. Quelque bombardement, quelque journée de famine ont dû avoir raison de ce dessein... Cette mise au point est particulièrement opportune dans une étude où l'on va faire grand usage de la critique interne et de l'argument du silence. Quelle invitation à la prudence !

ce n'est pas qu'il y ait lieu de lui attribuer une autre origine[1]. De ce point de vue, on n'a donc pas à le dissocier de la majorité. On est d'autant moins invité à une telle opération que c'est précisément au sujet de ce sermon que j'ai fait naguère observer que certaines fautes du copiste auquel nous devons la recension du manuscrit de l'Arsenal paraissent trahir des distractions de tachygraphe plutôt que des méprises oculaires d'un scribe pressé[2]. Mais, ici, il faut aller plus loin.

Rien, dans le texte imprimé de ce sermon, n'exprime un dessein impromptu de compression ou d'abréviation. Il est pourtant immédiatement évident que quelque chose y manque, à savoir une conclusion. Brusquement, sans doxologie, sans résumé, sans péroraison normale, le sermon s'arrête. La situation est telle que certains éditeurs s'en sont préoccupés. Se ravisant tardivement, E. Richer déclare en son quatrième volume que le sermon *A Deo exivit* imprimé par lui au deuxième tome est incomplet et doit recevoir un supplément, qu'il donne aussitôt[3]. Ce supplément a le mérite de se terminer sur une phrase qui, par sa densité, son équilibre, l'art avec lequel elle entrelace les idées génératrices du développement et une amorce de doxologie, offre l'aspect d'une conclusion[4]. Seulement, il souffre d'un défaut, unique, certes, mais grave : il reproduit mot pour mot — en l'ornant de quelques coquilles superflues — une partie déjà imprimée dans le corps du sermon, sous sa première considération, qu'elle termine[5]. Le remède est donc pire que le mal, mais il dénonce le mal. Ellies du Pin a eu le tort de résister à cette suggestion. Il renonce à ce supplément fallacieux, et il n'a pas tort de le faire, mais il conserve aveuglément le texte initial de Richer, ce qui est

(1) Dans le ms. B. N. lat. 14904, fol. 167r°-177r° : incomplet.

(2) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 644, suite de la note *c* de la page précédente.

(3) Cf. E. Richer, *J. GERSONII Quarta pars Operum*, Parisiis, 1606, col. 97F-99A : « Sequitur illud quod praetermissum est in impressione illius sermonis : A Deo exiui (!), in cuius fine dicitur, se tenuerint, et tunc sequitur, nunc ad religiosos, etc. et finitur ibi. Efficiat etc. patet intuenti. Sermo iste imperfectus qui incipit : A Deo exiui, inuenitur in secunda parte col. 559 ». D'après la table de concordance que l'éditeur Ellies du Pin a placée en tête de ses *Gersoniana*, t. I, p. 13, ce supplément se trouve au t. II, col. 594, de son édition. La référence est fausse. Ce supplément ne reparaît nulle part dans l'édition E. Du Pin. On ne saurait lui en faire un grief, mais il ne devrait tout de même pas affirmer qu'il le reproduit !

(4) Cf. éd. E. Richer, t. IV, col. 99A : « Ad haec omnia et longe diuiniora verae humilitatis monita capienda, plus proficit vnctio quam lectio, oratio quam peroratio, alta suspiria quam acuta ingenia, et super omnia frequens fidelis et pia meditatio passionis Christi qui a Deo exiuit in mundum vt eam in schola sola doceret. Et hodie dum ingredi vult ad patrem, verbo simul et facto confirmauit. Exemplum do vobis etc. Huius humilitatis nos participes efficiat etc. ».

(5) Cf. J. Gerson, Sermon *A Deo exivit*, dans l'éd. E. Richer, t. II, col. 568A-569B ; pour la conclusion, col. 569AB, littéralement, sauf les différences suivantes : *omnia / alta ; meditatio / commemoratio ; sola / sua ; ingredi / regredi ;* add. *Ad hoc enim lauit pedes discipulorum et dixit ;* om. *do vobis ; efficiat / volens ;* om. *etc.* Dans l'éd. E. Du Pin, t. III, col. 1131CD, conforme au t. II de Richer.

fermer les yeux à un problème réel. Que n'a-t-il eu la conscience de recourir aux manuscrits ! Il aurait aussitôt reçu de ces témoins trop négligés la double leçon qu'il nous incombe de recueillir ici.

La première leçon est que le repentir d'Edmond Richer répond à une donnée réelle de la documentation. Puisque le supplément qu'il veut ajouter au sermon imprimé reproduit une portion déjà incluse en ce texte même, il n'est pas possible de supposer que l'éditeur gallican soit parvenu à cette conclusion par voie de réflexion sur les exigences internes du sermon édité en son deuxième tome. Il a dû s'apercevoir, en consultant quelque manuscrit, que le sermon *A Deo exivit* y possédait une conclusion qui manquait au texte publié par lui. Sans plus ample examen, il a décidé d'imprimer cet appendice qui lui a paru de bonne qualité. Impossible de mieux frôler, sans le voir, un problème essentiel. De fait, tel qu'il est transcrit dans l'excellent manuscrit du collège de Navarre devenu le n° 523 de l'Arsenal (mon ms. **X**), le sermon *A Deo exivit* se termine, non comme l'ont imprimé les éditeurs, mais comme le rétablit le supplément donné par E. Richer. Le fait est capital, mais il doit être dépassé. En réalité, et c'est la deuxième leçon des manuscrits, la tradition littéraire de ce sermon est double : d'une part, les deux transcriptions du manuscrit B. N. lat. 14904, mon ms. **M**, issu de Saint-Victor et suivi par les éditeurs ; d'autre part, le manuscrit de Navarre. De part et d'autre, la troisième partie du sermon contient trois considérations, mais du côté de Saint-Victor et des éditeurs, il y a déséquilibre grave entre ces trois éléments intégrants : la première considération, très absorbante, occupe à elle seule plus de deux fois plus de place que les deux autres réunies et traite des trois catégories de personnes visées par l'orateur : prélats, docteurs, religieux ; du côté du manuscrit de Navarre, l'équilibre est beaucoup plus satisfaisant : à chaque considération correspond l'une de ces catégories, d'où il suit que le paragraphe *Nunc ad religiosos*, dont E. Richer a fait son supplément bien qu'il fût déjà imprimé à la fin de la première considération, est reporté à la fin de la troisième et termine, du même coup, le sermon tout entier[1].

(1) Dans le ms. **X**, fol. 63v°-64v°, l'orateur passe directement de la fin du troisième signe d'humilité chez les prélats : *atque spiritualium quoque honor et desertio* (= Du Pin, t. III, col. 1130A), à la *seconde considération : Ubi humilitas ibi sapientia*, qui continue jusqu'à ce qui en est la fin chez Du Pin, col. 1131D-1132C : *Fidei stultitia creditur*, et poursuit, fol. 64v°, par la partie *Nunc ad statum doctorum... nec acquiescere*, imprimée sous la première considération, col. 1130AD. Après quoi, fol. 64v°-65v°, **X** enchaîne la troisième considération : *Deus superbis resistit... se tenuerit* (= col. 1132C-1134A), et la termine, fol. 65v°-66v°, par le morceau *Nunc ad religiosos... nos participes efficiat etc. Explicit.*, correspondant à la fin de la première considération (col. 1130D-1131D) chez Du Pin. Les deux transcriptions contenues dans le ms. **M** sont de même type que le texte édité. Pour **M**[a], la première considération s'étend du fol. 130v° au fol. 109v°. La partie *Nunc ad statum doctorum* suit immédiatement après *desertio*, fol. 107v°, et *Nunc ad religiosos*, sans interruption, après *acquiescere*, fol. 108v°. Après

Ce repentir d'E. Richer étant resté inopérant, les éditeurs ont opté pour la tradition victorine. C'est très probablement à tort, car il semble bien que chacun des groupes distingués par l'orateur corresponde à chacun des thèmes scripturaires sur lesquels s'articule la division de ses considérations[1]. Dès que l'on adopte la recension du manuscrit de Navarre, la structure du sermon recouvre des proportions plus harmonieuses. Toutefois, même dans cet état amélioré qui me paraît devoir s'imposer à l'éditeur, il s'en faut que le sermon *A Deo exivit* offre les caractères d'un texte composé à loisir et entièrement écrit. Ainsi restauré, il possède une péroraison, mais il n'a pas pour autant une conclusion pleinement satisfaisante. Les lignes qui étaient finales dans les éditions perdent cette importance, mais elles achèvent la partie spéculative de la troisième considération. Or, elles énoncent une thèse qui paraît en contradiction avec l'une des affirmations les plus remarquables de la première considération. Ici, Gerson soutient qu'il est extrêmement difficile d'acquérir l'humilité, pour la raison que cette vertu fondamentale subit les assauts non seulement de tel ou tel vice particulier, mais de tous, et même — chose incroyable mais vraie — de toutes les vertus, y compris elle-même, puisque notre esprit trouve parfois l'horrible secret de la rendre mère de l'orgueil : pas d'autre salut pour elle que la prudente obstination à se maintenir dans la crainte de Dieu. Là, Gerson avait puissamment défendu la thèse que toutes choses sont au service de l'humilité, qui assure la domination sur tout : adversité, prospérité, tout l'exerce ou la confirme. Il n'est pas jusqu'à ses ennemis les plus acharnés qui n'assurent sa croissance : le péché la rend plus prudente et plus ferme ; elle naît de son contraire, l'orgueil[2]. L'opposition est radicale, et la synthèse manque. Une telle lacune trahit quelque précipitation.

ses derniers mots, *nos particeps etc.*, vient la *Secunda consideratio: Ubi humilitas... stulta creditur*, fol. 109v°-110v°, puis, fol. 111r°-112v°, la *Tertia consideratio: Deus superbis... tenuerit Explicit.* — **M**ᵇ commence au fol. 169v° la *Secunda pars principalis continens tria membra.* La *Prima consideratio* vient au fol. 171r° ; au fol. 174r°, immédiatement après *desertio: Nunc ad statum qui secundum canonem est. qui precipuus in ecclesia ... inseramus apud doctores,* jusqu'au fol. 175r° : *non acquiescere. Nunc ad religiosos seu devotos,* jusqu'au fol. 176r° : *exemplum enim do vobis etc. Secunda consideratio. Ubi humilitas...* jusqu'au fol. 177r° : *fidei stulta creditur.* Le texte est brusquement coupé, fol. 177r°, après quelques lignes de la troisième considération : *nisi Deus secundum Augustinum ;* suivent neuf pages blanches.

(1) Le thème de la première considération est ce verset des *Proverbes*, XXIX, 23 : *Humilem spiritu suscipiet gloria ;* il s'agit là de la puissance de Dieu et de l'ordre ecclésiastique qui y correspond, celui des prélats. Le thème de la seconde considération vient de *Proverbes*, XI, 2 : *Ubi humilitas, ibi sapientia ;* à la sagesse de Dieu correspondent les docteurs. Le thème de la troisième considération est emprunté à l'*Epître de Jacques*, IV, 6 : *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam ;* cette effusion spéciale de la bonté de Dieu concerne les religieux et les âmes dévotes.

(2) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit*, t. III, col. 1134A (ms. **X**, fol. 65v° ; **M**ᵃ, fol. 112v°) : « Quin etiam hoc ad humilitatis acquisitionem difficillimum est, quod pugnant contra eam non unum tantummodo vitium aut duo, sed omnia ; et quod

De plus, même dans le meilleur état qui soit attesté, ce sermon souffre de quelques disproportions ou omissions. Le prédicateur veut construire sa seconde partie avec une rigoureuse minutie. Il se propose une division à quinze termes. C'est qu'il voit très grand. Voici son programme. Voulant chanter trois miracles de l'humilité, il compte en développer trois aspects, selon les trois puissances de l'âme (irascible, raisonnable, concupiscible), les trois vertus théologales (espérance, foi, charité), les trois attributs divins (puissance, sagesse, bonté), les trois états ecclésiastiques (prélats, docteurs, religieux), et conformément à trois textes scripturaires choisis comme autorités[1]. Chacune de ces trois autorités sert de thème à chacune des trois considérations qui se distribuent les subdivisions annoncées, mais si Gerson découvre bien les trois miracles promis, un par con-

plus obstupesces, pugnant ipsae virtutes omnes contra eam, licet ex indirecto primo (**X** *om.*), immo ex ea quandoque gignit (**XM**a g. q.) monstrifico partu mens nostra superbiam. Quale igitur patet effugium, ubi et vitia, et mortes vitiorum, virtutes insuper et mortes virtutum habent manus contra eam, nisi caute providerit, et nisi in timore Dei instanter se tenuerit ». **M**a *add. Explicit;* c'est également la fin chez Du Pin ; **X** continue. Cf. dans la première considération, texte du ms. **X**, fol. 63r°, collationné sur **M**a, fol. 105v°-106r°, **M**b, fol. 173r° et Du Pin, col. 1128D-1129A : « Ecce dominationem omnium per humilitatem. Proinde si hoc (**M**b**f** haec) jure suo possidet regnum caelorum, sicut et possidet (**M**a**f** *om. les 6 mots suivants*), nam beati pauperes spiritu, glosa humiles, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Mt. V° (**M**b *om. les 3 mots suivants*), quid a dominatione sua relinquetur (**M**b derelinquis) alienum (**M**b aliena) ? Denique ad ejus obsequium militant omnia, serviunt, prosunt, obsequuntur. Adversa quidem : ut blasphemiae, injuriae (**M**b *om.*), persecutiones, necessitates, angustiae, ad exercitium et tutelam, ad medicinam (**X** modecinam) quoque, ac (**M**b et) necessariam custodiam ; prosperis vero utitur ad modestam sobriamque consolationem. Dicam amplius : militant pro ea sui hostes ferocissimi (**M**a**f** fortissimi) : nam ex peccatis redditur cautior, firmior atque validior, immo, vide miraculum, ipsa enim ex morte propria reviviscit saepius (**M**b sepeque), fortiorque (**M**b *om.*) resurgit. Nam quis neget, magnam esse humilitatis recuperandae rationem, humilitatem perdidisse ? Quinetiam oritur ex contrario suo (**f** s. c.), quod est superbia, non minori miraculo quam (**f** quod) si frigiditatem calor gignat. Humilitatis quippe non mediocris (**f** parva) est occasio animam contra Deum suum, benefactorem (**X** *om.*) suum (**X** *om.*), Patrem suum, Dominum, creatorem et (**Mf** *om.*) Redemptorem superbisse.

(1) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit*, deuxième partie, texte du ms. **X**, fol. 61v°-62r°, collationné sur **M**a, fol. 103r°-v°, **M**b, fol. 171r°, et Du Pin, t. III, col. 1127AB : « Sed ad humilitatem redeo, ad cujus praeconium tria miracula ejus supra (**M**b super) modum mirabilia triplex notificabit consideratio. <...> Ob hanc denique humilitatem concludit praesens evangelium : *Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci ita et vos faciatis.* Tria haec (**f** *om.*) humilitatis praeconia (**f** exempla) assumemus (**f** sumemus) secundum tres vires animae : irascibilem, rationalem (**M**b *add.* et), concupiscibilem ; et tres virtutes theologicas : spem, fidem (**M**b**f** f. s ; **Mf** *add.* et), charitatem ; et tria divinis personis attributa : potentiam, sapientiam (**f** s. p.) et bonitatem ; et (**M**a sed) juxta tres status Ecclesiae : praelatos, doctores et (**f** *om.*) religiosos ; et secundum tres Scripturae auctoritates : Prima, *Humilem spiritu suscipiet* (**M**a *add.* in) *gloria.* Prov. 19° (**M**b**f** : 29° ; **f** *add.* 23). Secunda auctoritas : *Ubi humilitas, ibi sapientia.* Prov. XI° (**M**b ij° ; **f** II, add. 2). Tertia (**M**a *add.* auctoritas) : *Deus superbis resistit humilibus autem dat gratiam.* Jacob. IV° (**f** *add.* 6) ».

sidération[1], le plan prévu n'est pas traité de façon exhaustive. On ne voit ni où intervient techniquement la puissance concupiscible ni où est traitée la relation de l'humilité avec l'espérance et la charité[2]. Mieux équilibrée que chez les éditeurs, la troisième considération, inopinément ouverte à une apostrophe oratoire sur la sotte présomption du cœur humain, tourne court et nous prive de la conclusion doctrinalement nécessaire[3].

De telles omissions de détail au sein de l'exécution parfois minutieuse d'un plan fort complexe, une telle précipitation finale après d'amples développements initiaux, suffisent à assimiler le cas du sermon *A Deo exivit* à celui de tous les éléments conservés du même cycle.

Par conséquent, tout bien considéré, les conditions qui sont faites à la critique par le cycle du Jeudi-Saint sont aussi favorables qu'il fût possible de l'espérer. Nous voici assurés non seulement que tous les sermons dont le texte soit parvenu jusqu'à nous ont été réellement prononcés, mais que ce texte même représente ce que le chancelier a réellement dit[4]. Leur contenu est donc rigoureusement daté par chacune de leurs occurrences liturgiques. Chacun doit donc s'accorder avec le contexte historique de l'époque où il a été prêché. L'échelle mobile dont nous devons observer les relations avec les circonstances historiques ne menace nullement de

(1) L'humilité renaît de sa propre mort ; la certitude de la foi est proportionnelle à l'humilité de la folle croyance ; plus la sainteté est grande, plus profonde est l'humilité ; cf. dans la première considération, ms. **X**, fol. 63r° (**M**[a], 106r° ; **f**, col. 1129A) : « Immo, vide miraculum, ipsa enim ex morte propria reviviscit saepius, fortiorque resurgit ». Dans la seconde, ms. **X**, fol. 64v° (**M**[a], fol. 110v°, **M**[b], 177r°, **f** col. 1132C) : « Sic docuit ut (**f** quod) nihil certius teneatur quam quod humilitate (**f** humili) fidei stulta (**f** stultitia) creditur ». Dans la troisième, ms. **X**, fol. 65r° (**M**[a], fol. 111r°, **f**, col. 1133A) : « Hoc plane magnum miraculum, videre hominem in virtutibus omnibus clarescere et laborare plus omnibus, nihilominus se primum inter homicidas et matricidas et omnes sceleratissimos computare ».

(2) On trouve partout la *prima consideratio* (**X**, fol. 62r° ; **M**[a], fol. 103v° ; **M**[b], fol. 171r° ; **f**, col. 1127B) ; la *secunda consideratio* (**X**, fol. 63v° ; **M**[a], fol. 109v° ; **M**[b], fol. 176r° ; **f**, col. 1131D) ; la *tertia consideratio* (**X**, fol. 64v° ; **M**[a], fol. 111r° ; **M**[b], fol. 177r° ; **f**, col. 1132C) ; le *Nunc ad statum praelationis* (**X**, fol. 63v° ; **M**[a], fol. 107r° ; **M**[b], fol. 173v° ; **f**, col. 1129C) ; le *Nunc ad statum doctorum* (**X**, fol. 64v° ; **M**[a], fol. 107v° ; **M**[b], fol. 174r° ; **f**, col. 1130A) ; le *Nunc ad religiosos* (**X**, fol. 65v° ; **M**[a], fol. 108v° ; **M**[b], fol. 175r° ; **f**, col. 1130D) ; le *quo pacto vim irascibilem...* (**X**, fol. 62v° ; **f**, col. 1128A) ; le *et supremo animae rationalis* (**X**, fol. 63r° ; **f**, col. 1128C) ; le *captivando omnem intellectum in obsequium Fidei* (**X**, fol. 64r° ; **f**, col. 1132A).

(3) Chez Du Pin, la première considération occupe les colonnes 1127B-1131D ; la seconde, les col. 1131D-1132C ; la troisième, les col. 1132D-1133C. L'apostrophe : *Audisne hoc, ó praesumptio stulta cordis humani* survient à la fin de la troisième considération, col. 1133C-1134A (dans le ms. **M**[a], fol. 112r°-v°). Dans le ms. **X**, la première considération occupe les fol. 62r°-63v° ; la seconde, de l'avant-dernière ligne du fol. 63v° à l'anté-pénultième du fol. 64v° ; la troisième, jusqu'au fol. 66v°. L'apostrophe *Audisne* est enclavée dans la troisième considération, entre *glorietur* et *Nunc ad religiosos*.

(4) On corrigera en conséquence la déclaration enregistrée plus haut par M. L. Mourin, *L'Œuvre oratoire française de Jean Gerson*, p. 225, note 2.

nous offrir une extension réduite. En cette première hypothèse, c'est bien une série de deux termes continus, irréductibles et incompressibles, qu'il s'agit de situer dans la vie et l'œuvre de Gerson. Le contrôle est donc possible. En fait, que nous apprend-il ?

2. LES REPÈRES EXTRÊMES

Puisque nous reprenons tout le problème à pied d'œuvre, il s'agit d'abord de découvrir le point le plus haut et le point le plus bas auxquels vienne butter l'échelle de nos douze sermons. Or, en ce qui concerne le *terminus ad quem*, une certitude est immédiate. Pour le *terminus a quo*, il convient au contraire de procéder avec prudence.

a) Le « terminus ad quem »

Le cycle du Jeudi-Saint est un cycle parisien. Si, par scrupule de rigueur, on soulevait un doute sur ce point ; si l'on prétendait que le contenu même de ces sermons n'interdirait pas de les situer à Lyon ; si l'on soutenait dans ce dessein que leur destination universitaire n'est même pas absolument garantie par leur structure ou la façon dont le prédicateur s'adresse à son auditoire, deux observations seraient décisives contre pareille instance.

Du point de vue interne, d'abord, il est non seulement assez clair que l'élaboration doctrinale si poussée à laquelle Gerson soumet ses thèmes exige un auditoire cultivé, mais fort remarquable que, chaque fois qu'il se sent emporté par le démon de la spéculation, il convie ses auditeurs à l'école pour reprendre la question de façon technique[1], ou même qu'il finisse par préférer un exposé d'allure scolastique, en se disant qu'après tout il est destiné à des hommes d'Église[2].

(1) Cf. J. GERSON, Sermon *Ante diem*, t. III, col. 1145A : « Hoc in loco praetereo quae ad speculationem proficiunt, qualia sibi vendicant scholae magis quam praedicatio. Hoc moraliter edocemur ne in divinis scripturis temerarii... ». Sermon *Tradidit* t. II, col. 585B : « Motae sunt tunc quaestiunculae plures, quasi ex persona Studiositatis speculativae, quarum dissolutio vel ad Scholasticum exercitium, vel ad tempus alterum linquebatur ». — Sermon *Omnia dedit*, t. III, col. 206B : « Sed haec et similia subtilioris indagationis scholastico exercitio dimittentes... ». — Sermon *A Deo exivit*, éd. A. COMBES, *Essai*, t. I, p. 637, l. 27-p. 638, l. 3 : « Sileamus interim de decretis hiis caelestibus, et perscrutatiorem investigationem hujus divini exitus et regressus ad intra nos vel ad scholam vel ad celebritatem beatissimae Trinitatis remittamus ». — Sermon *Ad Deum vadit*, t. III, col. 1136C : « Quod si in scholastico exercitio, aut apud incredulos habenda mihi esset oratio <...>. Nunc quia in domo orationis, et in schola devotionis vos alloquor, Viri Patres et Fratres... ».

(2) J. GERSON, Sermon *Si non lavero te*, après un long débat, t. II, col. 507B : « Tandem ex circumstantia temporis et auditorum qualitate inductus sum scholasticum morem gerere ».

Du point de vue de la chronologie relative, la situation est plus nette encore. Dans le cinquième terme de la série, Gerson se réfère à sa première lettre à Barthélemy Clantier, et à elle seule. Par cette référence qui, dans le texte authentique, ne présente aucun caractère d'interpolation, ce sermon se situe avant le *De theologia mystica* et, plus indiscutablement encore, avant l'*Epistola II ad Bartholomaeum*. Laissons pour le moment de côté le *De mystica theologia*, en raison des difficultés spéciales sur lesquelles nous aurons à revenir ; mais la deuxième lettre de Gerson à Barthélemy est certainement d'origine parisienne et se place selon toutes probabilités en 1408[1]. Aucune conjecture légitime n'autoriserait donc à retarder jusqu'à la période lyonnaise le cycle du Jeudi-Saint : son cinquième terme étant nécessairement antérieur à 1408, c'est bien un cycle intégralement parisien.

Une conséquence immédiate suit cette localisation certaine. Gerson a quitté Paris, pour toujours, au début de 1415, afin de prendre part au concile de Constance. C'est le 21 février qu'il arriva dans cette ville[2], mais c'est dès le 4 février qu'il avait pris congé du Chapitre de Notre-Dame[3]. Or, en 1415, le Jeudi-Saint tomba le 28 mars. Le *terminus ad quem* de notre cycle doit donc être reporté à l'année précédente. C'est au plus tard le 5 avril 1414 qu'a pu être prononcé le sermon *Si non lavero te*.

b) Le « terminus a quo »

Quelle est maintenant la date la plus reculée à laquelle on puisse songer à fixer le sermon *Ante diem festum* ? A l'inverse du *terminus ad quem*, le *terminus a quo* manque de fermeté. Si l'on plaçait le *Si non lavero te* à la date la plus basse, 5 avril 1414, on serait reporté par là au 12 avril 1403 pour le premier terme de la série. Cette date ne déplairait sans doute pas trop à M. Mourin. Empressons-nous d'observer que, *terminus a quo* le plus tardif pour le cycle entier, elle constitue le *terminus ad quem* pour le sermon *Ante diem autem festum*. Pourrait-on le reporter à une date antérieure ? Libérés, comme nous le sommes, de la fascination qu'exerce sur certains esprits la période 1402-1403, assurés que Gerson a prêché de très bonne heure et que son autorité n'a pas tardé à devenir considérable, nous sommes invités à ne pas limiter arbitrairement par le haut la position éventuelle de notre échelle mobile. Jusqu'où pourrait-on la laisser remonter ?

Le sermon *Ante diem* porte en lui, outre les indices de localisation temporelle qu'il appartiendra à la critique interne d'interpréter, une déclaration expresse de postériorité par rapport à un sermon prononcé naguère devant le roi par Gerson *pro pacis reformatione*, sermon que

(1) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 426.
(2) Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. IV, p. 259, 273-274.
(3) N. Valois, *o. c.*, p. 273, note 5.

Gerson lui-même situe de façon très remarquable en ajoutant qu'au moment où il a abordé ce sujet, beaucoup se taisaient encore : *multis adhuc silentibus*[1]. L'identification de ce sermon *coram rege* a joué, dans l'établissement de ma chronologie, un rôle décisif. J'ai proposé le *Pax vobis* du 19 avril 1394[2]. Ce point fixé, j'ai pu placer en 1395 le premier terme du cycle du Jeudi-Saint.

Mais voici que, devant cette identification, M. Mourin s'interroge. Trois questions s'imposent à son esprit. Pourquoi dater le sermon *Pax vobis* de 1394 plutôt que de 1395 ? Pourquoi tenir ce sermon pascal comme prêché devant le roi ? Pourquoi le préférer au sermon *Adorabunt eum*, de l'Épiphanie 1391, qui, à première vue, paraîtrait plus indiqué ?

D'une inégale gravité, ces questions exigent d'autant plus réponse qu'elles soulignent un nouvel excès de concision dans mon exposé, et qu'elles vont nous permettre une prise de conscience plus aiguë non seulement des difficultés du problème, mais encore des opérations critiques sous-jacentes au texte que j'ai donné au public.

1. La date du sermon « Pax Vobis »

Pourquoi dater *Pax vobis* de 1394 ? Parce que le texte même de ce discours ne permettant d'hésiter qu'entre 1394 et 1395, l'évolution de la situation générale entre ces deux dates interdit de préférer la seconde à la première. On peut assez aisément s'en convaincre. Encore faut-il ne pas négliger de signaler et de discuter les raisons qui semblent militer en faveur de 1394.

Dans ce sermon, Gerson déplore l'indifférence des autorités les plus hautes à l'égard du Grand Schisme d'Occident, puis il ajoute :

> Et ainsy le temps se passe et ce on a veu par experience ja par XVI ans trop plus clerement que mestier ne fust[3].

Cette expérience est précisément celle du schisme. Or, c'est le 20 septembre 1378 que commença, par l'élection de Robert de Genève, le Grand Schisme d'Occident. Si l'expression *par XVI ans* désigne une période de seize années révolues, Gerson parle à Pâques 1395, car la seizième année après le début du Grand Schisme ne s'acheva que le 20 septembre 1394. Pour admettre que ce comput soit compatible avec la fixation de ce sermon au 19 avril 1394, il faudrait penser qu'en parlant d'une expérience de seize ans, Gerson veut dire que l'on se trouve encore dans le courant de la seizième année.

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 368, 370.

(2) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 371-372.

(3) J. Gerson, Sermon *Pax vobis* ; ms. B. N. fr. 13318, fol. 150r° (cf. B. N. fr. 24840, fol. 242v°), et dans la version latine rééditée par E. Du Pin, t. III, col. 1213B : « Et visum est hoc per experientiam jam sexdecim annis multo clarius quam opus foret ».

Un exemple, d'autant plus remarquable qu'il est fourni par le sermon *Adorabunt eum*, semble prouver que telle n'est pas sa façon normale de s'exprimer. Dans ce sermon d'Épiphanie, en effet, Gerson rappelle que la chrétienté est divisée déjà depuis douze ans[1]. La douzième année après le 20 septembre 1378 prit fin le 20 septembre 1390. C'est pourquoi, comprenant que Gerson se plaçait à l'intérieur de cette douzième année non écoulée, plusieurs historiens ont placé le sermon *Adorabunt* le 6 janvier 1390[2]. C'était certainement une erreur. Puisque le roi assistait à ce sermon qui le visait expressément, 1390 est une date impossible. Noël Valois l'a bien montré, en rappelant qu'à cette époque Charles VI était dans le Midi[3]. Il a ainsi confirmé définitivement une situation chronologique déjà adoptée, sans preuve suffisante, par Schwab et ses disciples[4]. Lors donc que Gerson évalue à douze ans la durée du schisme, il parle trois mois après l'achèvement de la douzième année. Lorsqu'il décrit une expérience de seize ans, ne suppose-t-il pas nécessairement la seizième année révolue ? En vertu d'une analogie qui paraît aussi étroite qu'immédiate, *Pax vobis* ne doit-il pas être situé en 1395 plutôt qu'en 1394 ?

Personne, que je sache, ne l'a cru. Schwab, qui a été très frappé par ce sermon[5], Noël Valois[6] et M. Connolly[7] n'ont éprouvé aucune hésitation sur la date de Pâques 1394. Est-ce parce qu'ils se sont dit que l'analogie n'était pas assez étroite pour entraîner pareille conséquence ? Je ne sais, car nul ne justifie sa décision. Mais deux raisons engagent à ne pas exagérer la ressemblance. Il est d'abord assez clair que, du 20 septembre 1394 au 11 avril 1395, la distance serait plus grande que du 20 septembre 1390 au 6 janvier 1391 : le prédicateur serait donc moins enclin à ne parler que d'une durée de seize ans alors qu'il aurait atteint, et même dépassé, le milieu de la dix-septième année. Mais il serait d'autant moins exposé à diminuer de six mois l'expérience dont il rappelle les traits essentiels que les années écoulées depuis 1391 doivent compter double

(1) J. Gerson, Sermon *Adorabunt eum ;* ms. B. N. fr. 24840, fol. 187v° : « Vous veez a grant douleur je n'en doubte mie et a grant desplaisir de cuer vous veez comme crestienté ja par l'espace de douze ans est divisée » (ms. B. N. fr. 936, fol. 98r° : « xij ») ; cf. t. III ; col. 989D : « Videtis quomodo in Christianitate jam per spatium duodecim annorum est divisio ».

(2) Cf. E. Bourret, L. Moland, Le Roux de Lincy et Tisserand, cités par N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. II, p. 395, note 2.

(3) N. Valois, *o. c.*, t. II. p. 395 et note 2.

(4) J. B. Schwab, *Johannes Gerson*, p. 126 : « Am Epiphanienfeste 1391 », et note 2 : « Für das Datum entscheidet die Stelle : « Videtis quomodo jam per spatium XII annorum est divisio ». » Oui, mais pourquoi pas 1390 ?

(5) Cf. J. B. Schwab, *Johannes Gerson*, p. 129 : « In der Predigt am Osterfeste 1394... ».

(6) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. II, p. 412 : « le jour de Pâques (19 avril) », où il s'agit de 1394.

(7) J. L. Connolly, *John Gerson reformer and mystic*, p. 163 : « in 1394 ».

aux yeux d'un prédicateur royal qui peut mesurer à chaque nouvel anniversaire l'insuffisance de son crédit et de son action. Si l'approximation par défaut incluse en ses « douze ans » était de mise en 1391, c'est l'approximation par excès qui, seule, est psychologiquement en situation dans le sermon *Pax vobis*, c'est-à-dire, on n'en peut guère douter, le jour de Pâques 1394.

D'essence psychologique, donc fragile, cette induction se voit confirmer par des données irrécusables relatives aux conditions dans lesquelles se présente la fête de Pâques en 1394 et en 1395. En 1394, il s'agit pour l'Université de Paris d'obtenir que la cour de France, abandonnant enfin résolument sa politique clémentine, se pose en champion de l'unité ecclésiastique, par tous les moyens que des conversations entre experts ou le scrutin populaire viennent, en février, de découvrir ou de conseiller[1]. En l'absence du duc de Bourgogne Philippe le Hardi, l'influence des ducs de Berry et d'Orléans rend ces démarches peu fructueuses[2]. En 1395, tout a changé de fond en comble. Clément VII, le pape si cher à la cour de France, mort le 16 septembre 1394[3], Benoît XIII élu dès le 28, ce sont toutes les données du problème qui ont subi un bouleversement radical. Ce n'est plus le gouvernement français que l'Université doit exhorter, c'est le pape d'Avignon. Elle le fait, ou elle voudrait le faire, à sa façon, et sa façon se distinguerait de celle qu'ont adoptée le roi et les ducs, d'abord en ce qu'elle serait difficilement unanime, ensuite et surtout en ce qu'elle différerait de la méthode royale, et même des tendances du clergé, par sa souplesse et sa déférence[4].

Le sermon *Pax vobis* contenant une véhémente objurgation aux princes français de prendre en mains la cause de l'unité ecclésiastique est tout à fait à sa place le 19 avril 1394. Faisant encore un sort à l'hypothèse que le remède pourrait être cherché dans le retour de l'intrus à l'obédience de notre Saint Père[5], il ne tient compte ni de la mort de Clément VII, ni de l'élection de Benoît XIII, ni de la palinodie du nouvel élu, ni de l'évolution de la politique française qui, dès cette date, adopte comme seule pratique la voie de cession et glisse déjà vers la soustraction d'obédience, ni de l'attitude réservée à laquelle se tint dès lors Gerson, créature de Benoît XIII et son fidèle partisan jusqu'au jour, encore

(1) N. Valois, *o. c.*, p. 407-412.

(2) Cf. N. Valois, *o. c.*, p. 412-413.

(3) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 3.

(4) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 32-72. C'est le 14 avril 1395 que fut scellée la lettre que les députés de l'Université devaient remettre à Benoît XIII, et qu'ils gardèrent par devers eux pour ne pas contrarier la diplomatie royale (*o. c.*, p. 69-70). C'est seulement le 26 août que cette lettre fut corrigée et alignée sur la position officielle du gouvernement français (*o. c.*, p. 70).

(5) J. Gerson, Sermon *Pax vobis*; ms. 13318 : fol. 150v°-151r° (cf. t. III, col. 1213D); « et si ce puet faire par ramener la faulse partie a l'obeissance de nostre saint pere, c'est le meilleur je le confesse ».

assez lointain, où il ne pourra plus lutter contre la conviction que ce qui manque le plus à ce vieillard intraitable, c'est la bonne foi.

Par toutes ces attaches à un contexte suffisamment défini, le sermon *Pax vobis* se situe lui-même au 19 avril 1394. Sur ce premier point, ma position se maintient victorieusement. Que penser du second ?

2. Le sermon « Pax Vobis » a-t-il été prononcé devant le roi ?

Pour que le sermon *Pax vobis* du 19 avril 1394 demeure le *terminus a quo* de notre cycle du Jeudi-Saint, il est tout à fait nécessaire que la réponse à cette deuxième question soit affirmative. C'est Gerson lui-même qui l'exige : *coram Illustrissimo Rege nostro*[1]. En plaçant *Pax vobis* dans la liste des sermons prononcés devant le roi[2], j'ai supposé qu'il en était ainsi : je ne l'ai pas prouvé. C'est fort dommage, d'abord parce que mon lecteur ignore pourquoi j'ai pris cette décision ; ensuite parce que cette omission même m'a conduit à forcer ce que j'ai appelé la situation « classique » de ce sermon[3]. La réalité est assez délicate. Essayons ici de la définir avec toute la précision désirable.

Un premier point est certain. Nul ne doute, nul ne peut douter, tant les preuves textuelles sont abondantes, que le sermon *Pax vobis* ait été prononcé devant les princes du sang[4]. Nommer tous les princes auxquels l'orateur s'adressait serait au-dessus des forces de l'histoire, car, contrai-

(1) J. Gerson, Sermon *Ante diem*, t. III, col. 1143D, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 368.

(2) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 370. M. Mourin me fait observer à bon droit que cette liste est incomplète, puisqu'il y manque le sermon de Noël, *Gloria in excelsis*, actuellement sous presse (L. Mourin, *Six sermons français de Gerson...* ; voir la preuve de la présence du roi aux lignes 71, 413, 421, 425, 448, 451, 463-464, 474, 491) et édité en latin par E. Du Pin, t. III, col. 951C-960A, et le sermon des défunts *Memento finis*, cf. ms. B. N. fr. 24841, fol. 74r° : « maiz, Dieu mercy ! je parle a roy tres crestien... ». M. Mourin remarque d'ailleurs lui-même que ces compléments d'information n'orientent en rien ma recherche.

(3) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 369 : « Les sept sermons *coram rege*, classiquement tenus comme tels, se placent en 1391, 1394... ».

(4) Cf. J. B. Schwab, *Johannes Gerson*, p. 129 : in Gegenwart der Prinzen » ; N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. II, p. 412 : « prêchant devant les princes » ; J. L. Connolly, *John Gerson*, p. 54 : « before the Court and Princes », p. 60, note 4 : « Gerson tells the Princes » : p. 163 : « in 1394 <...> he appeared before the Court to demand that the Dukes... ». Les apostrophes multipliées par l'orateur ont suffi à dicter cette conviction unanime. Tous les historiens les lisaient dans l'édition E. Du Pin, t. III, col. 1212C (Heu metuendissimi Domini) ; 1213A (ad vos Dominos meos et Principes christianissimos) ; 1213B (O Nobilissimi et excellentes Principes) ; 1213C (O Domini mei Principes ; Domini mei metuendissimi) ; 1214A (metuendissimi Domini mei ; vos Dominos meos Principes) ; cf. B. N. fr. 13318, fol. 149r° : « las mes tres doubtez seigneurs » ; fol. 149v°-150r° : « a vous messeigneurs princes tres crestiens qui estes icy presens » ; fol. 150r° : « O tres nobles et excellens princes » ; fol. 150v° : « de vous, messeigneurs les princes... ; mes tres redoubtez seigneurs » ; fol. 151r° : « mes tres redoubtez seigneurs »...

rement à ce qu'il avait fait dans son sermon de l'Épiphanie 1391, Gerson ne les apostrophe pas personnellement[1]. Mais deux données nous suffiront. D'une part, il est hors de doute que le duc de Bourgogne, Philippe le Hardi, ne pouvait être l'un d'eux : absent de Paris à cette époque, il n'y reparut qu'après le 6 juin[2]. D'autre part, le duc de Berry et le duc d'Orléans exerçaient alors à la Cour une influence prépondérante qui s'opposait directement aux initiatives universitaires[3]. Obstinément fidèles à Clément VII, c'est eux, au premier chef, qui durent recevoir les supplications d'un prédicateur dont l'accord avec l'Université était alors complet. Entouraient-ils le roi Charles VI ?

Rien, dans les manuscrits de moi connus ni dans les éditions, n'indique qu'il s'agisse là d'un sermon *coram rege*. Pourtant, un passage très digne de remarque m'avait convaincu de cette qualité, et l'autorité de Noël Valois m'avait confirmé en cette assurance. Bien qu'il ne présente ce sermon que comme prêché devant les princes, l'illustre historien écrit en effet exactement ce qu'il faut pour que l'on soit pressé de conclure que Gerson s'adressait aussi au roi :

le jour de Pâques (19 avril), Gerson, prêchant devant les princes, parla des péchés mortels commis par ceux qui traversaient les entreprises de l'Université et exhorta le roi à suivre, comme son bisaïeul, plutôt l'avis des théologiens de Paris que l'inspiration de la Cour de Rome[4].

La référence attachée à ce texte renvoyant au passage imprimé par E. du Pin d'où j'avais déjà induit pour mon compte la présence du roi, je considérai dès lors ce fait comme acquis :

Propter quod insuper apparet falsitas doctrinae Papae Joannis vicesimi *(sic)*, quae damnata fuit cum sono buccinarum vel tubarum coram Rege Philippo, Avunculo tuo, per theologos Parisienses, de Virgine *(sic)* beata, et credidit potius Theologis Parisiensibus quam curiae[5].

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Adorabunt eum ;* ms. B. N. fr. 24840, fol. 191r° : « O tres nobles princes et filz de roys messires de Berry, de Bourgongne et de Touraine » ; t. III, col. 991CD : « O nobilissimi Principes et Regii Filii Domini Aurelianensis, de Berri, Burgundiae, et Turonensis ».

(2) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 412-415.

(3) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 413-415.

(4) N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 412-413.

(5) J. Gerson, Sermon *Pax vobis ;* t. III, col. 1205A. Noël Valois se contente de la référence, sans citer le texte. Ce texte est pourtant bien curieux et comporte plus d'une leçon. Cette condamnation, au son des trompettes, d'une doctrine papale sur la Sainte Vierge, voilà une mise en scène extraordinairement pittoresque pour une querelle théologique de haute portée. Le malheur est que l'éditeur cumule ici contresens et pataquès. Copiant froidement ses prédécesseurs (cf. E. Richer, t. IV, col. 491D, qu'il corrige, pourtant, en substituant *tubarum* à *turbarum*), il n'a pas pris garde, d'abord, qu'il s'agissait de Jean XXII, ensuite que le point du conflit n'était pas la Vierge Marie, mais la vision béatifique. A qui la faute ? Au copiste du manuscrit B. N. fr. 24840, fol. 229v°-230r° (le S. Victor 287 de Du Pin), et au traducteur allemand qui, se méprenant sur une abréviation ambiguë, a sué sang et eau pour donner un sens quelconque à une expression pour lui inintelligible : « Pour quoy en seur plus

Lorsque le prédicateur, s'adressant à un seul auditeur, appelle le roi Philippe VI *avunculus tuus*, comment ne pas comprendre qu'il parle alors à celui qui, descendant de Philippe, est à son tour roi de France, et obligé de choisir entre ses Théologiens et la cour romaine ? Noël Valois a si peu résisté à cette suggestion qu'il a tout naturellement corrigé ce qui, dans le texte, inviterait plutôt à ne pas s'y abandonner sans contrôle, et grossi de façon extraordinaire un trait qui, chez Gerson, est à peine indiqué. Bien loin d'exhorter le roi à préférer ses théologiens à ceux de Rome, l'orateur se borne à glisser, en passant, dans un contexte que rien ne rattache à la question du schisme — il s'agit de la promesse faite au Bon Larron, donnée comme suffisant à prouver que la béatitude ne peut être différée — une allusion très rapide à une sage décision de la cour de France en matière théologique. Si le roi veut en faire son profit, ce sera une sage inspiration, mais l'histoire ne peut présenter cette remarque incidente comme une *exhortation* sans fausser radicalement la position et l'intervention gersoniennes.

Reste à savoir si c'est bien au roi que s'adresse ici l'orateur. Le texte imprimé porte : *avunculo tuo*. L'*avunculus*, régulièrement, c'est l'aïeul. Or, Charles VI n'était pas le petit-fils de Philippe VI, mais son arrière-petit-fils[1]. Gerson ne pouvait s'y tromper. Sa langue était-elle donc moins sûre que sa connaissance de la généalogie royale ? Noël Valois a dû le croire puisque, sans crier gare, il écrit : « comme son bisaïeul ». C'est donc qu'il est tout à fait persuadé que cette précision généalogique s'adresse à Charles VI, et à lui seul ; c'est donc qu'il pense, bien qu'il ne le dise pas, que Charles VI est présent, pour recevoir cette exhortation si personnelle, puisque c'est ce seul passage qui établit un rapport entre sa conduite et celle de son bisaïeul, et que ce passage consiste en une apostrophe directe de Gerson à un personnage présent pour lequel Philippe VI était un *avunculus*, c'est-à-dire, au sens large, un bisaïeul.

Je me suis laissé rassurer par cette autorité[2]. Que n'ai-je plutôt fait

appert la fausseté de la doctrine au pape Jehan le XX[e] qui fut condempnee aux voix de vissaines devant le roy Philippe vostre aeieul par les Theologiens de Paris de vi[ne] beata. Et en cru plus les theologiens pape *(sic)* et les theologiens de Paris que la court ». *VI*[ne], devenu *virgine*, c'est évidemment *visione*, comme a tacitement corrigé N. Valois, *o. c.*, p. 413, note 1. Ces *voix* sont devenues *cum sono*, mais devant *vissaines*, le traducteur a manifestement hésité : buccins ? trompettes ? Comment choisir ? Mais aussi, pourquoi choisir ? Lançons les deux ! Et voilà comment on oriente l'histoire. Comme ce bon allemand eût été mieux inspiré de consulter, de préférence à son imagination, un autre témoin ! C'est ce dont le ms. B. N. fr. 13318 va nous assurer.

(1) Étant fils de Charles V, lequel était fils de Jean le Bon, lequel était fils de Philippe VI de Valois.

(2) D'autant qu'elle reposait sur une autre, *omni exceptione major*, celle de H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium*, t. III, p. 616-617 : « Johannes Gerson eodem anno, in festo Paschatis (April. 19) coram principibus praedicans contra illos praelatos insurrexit, qui Universitatem impediunt vias aptas ad Schisma abolendum prosequi, quod est peccatum mortale. Universitas ergo jam tunc, i. e. ante April. 19,

ce que j'ai parfois reproché aux autres historiens d'avoir omis de faire ! Que n'ai-je recouru sur ce point à l'original français ! J'y aurais perdu ma tranquillité :

> Pour quoy en surplus appert la faulseté de la doctrine au pape Jehan XXII[e] qui fut condampné au bois de Vinceines deuant le roy Philippe vostre aieul par les theologiens de Paris *de virgine beata (sic)*, et en creut plus les theologiens de Paris que la court du pape[1].

Au lieu de *avunculo tuo*, « vostre aïeul » ! Au lieu d'un singulier de sens certain, un pluriel, qui peut être un pluriel de majesté, ainsi qu'a voulu le comprendre l'impavide traducteur, mais qui peut aussi bien porter sur une pluralité de personnages. Or, il est immédiatement évident que cette éventualité n'est pas improbable. A supposer le roi absent, il suffit que Gerson ait devant lui le duc Jean de Berry, frère de Charles V, donc petit-fils de Philippe VI, pour qu'*avunculus* soit employé au sens propre et puisse s'étendre au duc d'Orléans, frère de Charles VI.

Et à Charles VI lui-même, bien entendu, s'il est là. Mais est-il là ? C'est ce que cette expression devient impuissante à démontrer. Comme il n'en n'est point d'autre, dans la trame de ce discours, qui possède pareille efficacité[2], le sermon pascal *Pax vobis* semble perdre tout titre à avoir été prêché devant le roi, donc à nous servir de *terminus a quo*.

ut e sermone Gersonis concludere possumus, repulsam retulit, proindeque epistola nondum composita. Gerson regem exhortatur ut exemplum sequatur regis Philippi, avunculi sui, qui in quaestione de Visione beatifica « credidit potius theologis Parisiens., quam curie », i. e. Johanni XXII (*Opp.*, éd. Dupin, III, 1205, 1213 sq.) ». En note 2 : « Schismate durante saepius hujus facti mentio fiebat, immo an. 1406 Petrus de Ailliaco in publico dixit, regem mandasse Johanni » qu'il se revocât, ou qu'il le feroit ardre ». Et Simon de Cramaudo : « je n'ai la bulle de la revocation ; et s'il ne l'eust revoque, il (le roi) l'eust fait ardoir ». Curieuse défaillance critique : Noël Valois affecte de se référer aux originaux français, et il se contente de traduire le *Cartulaire*. Ainsi « avunculus » devient « bisaïeul », et le roi paraît présent à ce sermon qui l'apostrophe. Disgrâce de l'histoire !

(1) J. Gerson, Sermon *Pax vobis;* dans le ms. B. N. fr. 13318, fol. 138r°-v°. Sur ces manuscrits, cf. Louis Mourin, *L'œuvre oratoire française de Jean Gerson et les manuscrits qui la contiennent, supra*, p. 249-251. Le copiste, ici, est tombé dans le piège de *virgine*, mais il a dissipé le mirage des buccins et trompettes. Le traducteur a pris une forêt pour une fanfare. Il reste pourtant quelques problèmes qu'il faut laisser à l'éditeur le mérite de résoudre. Le moindre n'est pas celui que pose le contraste entre les deux finales dans le ms. 24840 et dans le ms. 13318 : cette dernière leçon n'aurait-elle pas été arrangée pour les besoins de la cause ? La question est d'autant plus pressante que ce n'était pas « la court du pape » qui théologisait, mais le pape en personne.

(2) A lire M. J. L. Connolly, p. 67, note 2, on pourrait croire le contraire : « Heu metuendissime Domine ! » s'y écrie Gerson. Quel serait cet unique seigneur très redoutable, sinon le roi ? Mais il n'y a là qu'une double coquille, donc, plus probablement, un lapsus de l'auteur. Se référant au t. III, col. 1212, il nous montre qu'il lit l'apostrophe même que j'ai citée plus haut, p. 377, note 4, en son pluriel authentique. Le pluriel est également dans E. Richer, t. IV, col. 500D, et dans l'original français, ms. B. N. fr. 13318, fol. 149r° : « Las mes tres doubtez seigneurs ».

La conséquence la plus immédiate d'une telle constatation est de nous tourner vers le sermon *Adorabunt eum*. Ne résistons pas à cette orientation, car nous ne pourrons nous demander quels seraient les titres de ce sermon plus ancien à jouer ce rôle sans répondre par le fait même à la troisième question que nous ayons à élucider.

3. Pourquoi préférer « Pax Vobis » a « Adorabunt Eum » ?

Il ne fait aucun doute, à la différence de ce que nous venons de constater pour *Pax vobis*, que le sermon *Adorabunt eum* ait été prêché devant le roi Charles VI, le 6 janvier 1391. Ou plutôt, ce fait a toujours été tenu pour certain jusqu'à ce qu'une phrase, pourtant très claire, de Noël Valois ait suggéré à Mgr Vansteenberghe d'écrire que l'historien du Grand Schisme jugeait « difficile que ce sermon ait été prêché »[1], et de m'induire à interpréter en ce sens la déclaration de Noël Valois[2]. Il y a là une double méprise qui doit être rétractée expressément. Voici en effet ce qu'avait écrit Noël Valois :

> Il me paraît difficile que Gerson ait prêché le sermon dont il vient d'être question après l'interdiction faite à l'Université de reparler de l'union[3].

Rien d'ambigu en cette formule. Cherchant à situer une démarche de l'Université auprès du roi en faveur de l'union, démarche à la fin de laquelle le roi défendit aux universitaires « sous peine d'encourir sa colère, de jamais revenir sur de pareils sujets »[4], l'historien la place après le sermon gersonien du 6 janvier 1391, pour la raison qu'il explicite en note, à savoir qu'un tel sermon, émanant d'un universitaire, eût été déplacé après pareille défense. La phrase de Noël Valois signifie donc exactement le contraire de ce que lui a fait dire Mgr Vansteenberghe. Loin de douter que ce sermon ait été prêché, Noël Valois est tellement

(1) E. Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 31 (1935), p. 8 : « le 6 janvier 1391, il prêchait devant le roi Charles VI à l'occasion de l'Épiphanie », mais, en note 4 : « Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. II, Paris, 1896, p. 396, n. 3, juge cependant difficile que ce sermon ait été prêché ». Mgr Vansteenberghe ne partageait sûrement pas ce sentiment, car son texte poursuit : « Le duc Philippe, présent à ce sermon, s'entendit interpeller en termes éloquents, avec les autres princes de sang royal ».

(2) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 371 : « Si Gerson y supplie Charles VI de pacifier l'Église, il le fait avec une telle véhémence et dans des circonstances telles que Noël Valois doutait que ce texte eût pu être réellement prêché ». La note 2 renvoie au point visé par E. Vansteenberghe mais omet, à tort, de signaler cette médiation. La référence à Mgr Vansteenberghe est donnée p. 370, note 2. Il aurait fallu la répéter ici, car, bien que j'aie lu moi-même N. Valois, c'est à l'influence directe de Mgr Vansteenberghe que je devais de l'avoir interprété en ce sens.

(3) N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 396, note 3. La note continue : « D'autre part, cette interdiction doit être antérieure au moment où fut abandonné le projet d'expédition en Italie ». C'est donc une note de chronologie relative.

(4) N. Valois, *o. c.*, p. 396-397.

persuadé que Gerson a réellement dit ce qu'il a écrit qu'il appuie sa chronologie relative sur cette certitude. Pour avoir coupé arbitrairement la formule originale et l'avoir arrachée à son contexte, Mgr Vansteenberghe l'a prise à contre-sens. Pour m'être fié à ce guide, d'ordinaire si bien informé et si sûr, sans revenir à sa source, j'ai non seulement participé à son erreur, mais tiré d'une exégèse controuvée une conséquence nécessairement fausse. Quoi que Mgr Vansteenberghe en ait dit, quoi que j'en aie répété à sa suite, Noël Valois n'a pas douté un seul instant que ce sermon ait été prononcé. Chaque fois qu'il parle de lui, il le considère comme réellement prêché devant le roi. Rien, d'ailleurs, ne peut nous inspirer le sentiment que Noël Valois n'a pas éprouvé. Gerson a très certainement prêché devant Charles VI le 6 janvier 1391. Le sermon *Adorabunt eum* peut donc entrer en ligne de compte dans la recherche de notre *terminus a quo*. Est-ce lui qui le constitue ?

Trois raisons convergentes paraissent le prouver. Elles semblent fortes. Il est d'abord manifeste que le sermon *Adorabunt eum* répond bien au sujet traité dans le sermon auquel renvoie *Ante diem*. Si le thème de l'union de l'Église n'y occupe pas toute la place, la place qui lui est attribuée est considérable, et l'importance de ce thème dans l'esprit du prédicateur est primordiale[1]. De plus, le sermon auquel pense Gerson lorsqu'il inaugure son cycle du Jeudi-Saint lui apparaît comme remarquable du fait qu'il fut prononcé devant le roi. Or, si le sermon *Pax vobis* a été prêché devant le roi — ce qui reste incertain — nous avons vu à quel point la présence du roi demeure sans effet sur la texture même d'un discours qui, en revanche, multiplie ses apostrophes aux princes du sang.

Enfin, et surtout, l'auteur d'*Ante diem* se rappelle avec complaisance ce sermon pacificateur parce qu'il remonte à une date où beaucoup, encore, se taisaient. Or, vrai en 1391, ce trait paraîtrait l'être infiniment moins en 1394. La paix dont il s'agit est la paix de l'Église à obtenir par l'union de tous autour d'un pape unique. On sait que, depuis le 3 février 1383, l'Université de Paris avait renoncé à toute discussion sur le schisme. La légitimité de Clément VII était un dogme français auquel on ne touchait plus[2]. C'est « vers la fin de l'année 1390, que « l'école de Paris sembla sortir d'un long sommeil »[3]. On parle de plusieurs démarches auprès du roi. Les incertitudes chronologiques ne manquent pas,

(1) Dans le manuscrit B. N. fr. 24840, le sermon *Adorabunt* occupe les fol. 176r°-195r°. C'est au fol. 184v° que l'orateur commence à traiter « du tiers royaume esperituel de saincte eglise », jusqu'à la fin. Dans Du Pin, t. III, col. 988A-994C, le sermon commençant à la col. 980A. Le sous-titre est altéré dans l'édition : « III hujus sermonis pars in qua de *spirituali Regis vita agetur* » : c'est *Regni* qu'il faudrait.

(2) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. I, p. 365-368. D'où le mouvement d'émigration qui « se dessina dès l'été 1381 ».

(3) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. II, p. 394.

mais le sermon du 6 janvier 1391 est incontestablement une des toutes premières manifestations des nouvelles tendances universitaires. Et les dispositions royales dont l'Université fit aussitôt la triste expérience prouvent qu'il fallait alors au prédicateur un beau courage, dont il avait parfaitement conscience, d'ailleurs[1]. A Pâques 1394, il n'en était plus tout à fait de même. D'une part, revenant à des sentiments plus bienveillants, la cour avait tenu à réaliser quelques-uns des conseils donnés par Gerson en 1391[2]. D'autre part, les relations se rétablissaient avec Rome[3], et l'Université, par la bouche de Gilles des Champs, d'Étienne de Chaumont ou de Guillaume Barraut, avait pris nettement position en faveur de l'intervention royale pour l'union[4]. Par un scrutin public ouvert à la fin janvier, plus de dix mille voix s'étaient prononcées en ce sens[5], et « l'Université, assemblée au nombre d'environ quatre cents maîtres, dans le couvent des Bernardins, le 26 février, approuva à l'unanimité le langage de ses représentants, décida de les couvrir de son autorité et de les défendre au besoin, envers et contre tous. Guillaume Barraut fut désigné par la faculté de théologie pour transmettre les mêmes propositions au roi ; elles devaient être ensuite livrées à la publicité »[6].

Il est vrai que « les rapports ne tardèrent pas à devenir difficiles entre les délégués de l'Université et les conseillers du roi » et que « les représentants des facultés avaient subi déjà sans doute plus d'un échec, quand, le jour de Pâques (19 avril) Gerson » prêcha son sermon *Pax vobis*[7], mais, à pareille époque, comment l'auteur de ce sermon pascal aurait-il pu avoir conscience d'être l'un des premiers à ouvrir la bouche devant le roi sur le thème de la paix à rétablir par l'union de tous les chrétiens ?

De ce point de vue, qui est capital, le sermon *Adorabunt eum* paraît

(1) Ainsi qu'il appert de la longue justification de son initiative que donne J. GERSON, Sermon *Adorabunt;* ms. B. N. fr. 24840, fol. 186v°-187r° : « Mais j'ay grant doute que aucuns, non pas vous, sire, en qui est toute clemence, toute benignité et toute patience, mais aucuns autres qui par aventeur non (!) pas telles condicions, ne imputassent a presumpcion ou a folie d'entreprandre la parole de si haulte matiere, combien que Dieu est mort pour moy comme pour ung autre, sainte eglise m'a regenter (!) et sui obligies a elle et a la foy comme ung aultre, je suis votre petit serf et subget qui selond ma petitece vous doy loyauté, foy et verité comme ung aultre... » ; dans DU PIN, t. III, col. 989A-B.

(2) N. VALOIS, *o. c.*, t. II, p. 403 : « Les princes honorèrent de leur présence une station que fit l'Université à Saint-Martin des Champs, le 12 janvier 1393. Huit jours après, le roi lui-même, les princes, les seigneurs, l'évêque de Paris, les chanoines, les curés de toutes les paroisses se rendirent processionnellement à Saint-Germain-des-Prés ».

(3) Cf. N. VALOIS, *o. c.*, t. II, p. 402, 404-405.

(4) Cf. N. VALOIS, *o. c.*, t. II, p. 404-407 : Gilles des Champs : « en présence du roi », en 1393 ; Étienne de Chaumont et Guillaume Barraut en janvier 1394.

(5) N. VALOIS, *o. c.*, t. II, p. 407-408.

(6) N. VALOIS, *o. c.*, t. II, p. 412.

(7) N. VALOIS, *o. c.*, t. II, p. 412.

bien préférable à *Pax vobis*. Une telle conclusion survenant au point où convergent trois observations si précises, pourquoi hésiterait-on à l'adopter ?

Pour trois raisons, elles-mêmes si graves, qu'elles suffisent à frapper cette belle convergence d'une extrême fragilité. La première est inscrite dans la notion même que Gerson a gardée du sujet traité par lui en ce sermon antérieur. Sans prétendre rappeler ni l'occasion ni le thème proprement dit de ce sermon, il déclare que c'est *pro pacis reformatione* qu'il parlait alors devant le roi. La nature de ce souvenir est caractéristique, d'autant plus que rien ne l'entraîne nécessairement en son présent contexte. Le sermon *Ante diem* n'est pas un sermon sur la paix, et le passage où survient cette réminiscence est une lamentation sur les méfaits du schisme grec : *tam omnia violat, destruit, labefactat pacis corruptio*, s'écrie le prédicateur, qui enchaîne aussitôt : *Pridem dum pro pacis reformatione*...[1] : complexe où l'idée de paix est précisément introduite par le souvenir qui réagit sur la transition en laquelle il s'articule.

Si donc Gerson se représente le sermon auquel il fait allusion comme traitant du moyen de rétablir la paix, c'est que les notions de paix et de rétablissement de la paix devaient être prépondérantes en ce sermon. Or, de ce point de vue, la différence est notable entre *Adorabunt eum* et *Pax vobis*. L'idée de paix est à tel point effacée dans le premier que le mot lui-même n'apparaît que cinq fois en sept colonnes et demie[2] ; elle est si fondamentale dans *Pax vobis* que le mot, éclatant dès le thème, revient cinquante-sept fois en douze colonnes, soit vingt-six dans une première partie, de huit colonnes, qui n'est qu'exégèse ou théologie, et trente et une fois dans les quatre colonnes directement consacrées à ce sujet. Ce contraste constaté, il n'est pas étonnant qu'il s'accentue lorsqu'on interroge ces deux sermons sur la notion de rétablissement de la paix. A vrai dire, tel n'est pas le dessein que s'est proposé l'auteur d'*Adorabunt*. Avec des précautions oratoires qui trahissent la témérité de son entreprise, il commence par faire appel à la foi de Charles VI[3]. Cette base de départ assurée, il s'applique à convaincre le roi que cette foi autorise son prédicateur à traiter un tel sujet et le contraint, lui, à chercher un remède au schisme[4]. Ce remède, Gerson ne se fait pas faute de lui indiquer où l'on a tout d'abord des chances de le découvrir : à calamité publique,

(1) J. Gerson, Sermon *Ante diem;* t. III, col. 1143D.

(2) Cf. t. III, col. 990A *(pax et unio)*; 991A *(ad pacem et unionem Christianitatis)*; 999A *(ut pax haberetur in Ecclesia)*; 993C *(pacem et unionem)*; 994B *(pacem et unionem)*. Le compte de mes colonnes est parfois établi sur l'édition de 1606.

(3) J. Gerson, Sermon *Adorabunt;* ms. B. N. fr. 24840, fol. 184v° : « Roy trescretien, roy par miracle consacré, roy espirituel et sacerdotes <...>, prenez en vostre compaignie la troishiesme vertu et royne appelle ferme foy la religieuse, c'est celle qui empetre envers Dieu tout ce que on lui demande de bonne entencion : *omnia possibilia sunt credenti* » ; t. III, col. 988A, cf. col. 994A-B.

(4) Cf. t. III, col. 989A-990A, 993A-B.

pénitences et prières publiques, jeûnes et processions[1]. Tout cela, bien entendu, ne peut être exposé sans qu'apparaisse l'idée de paix ; mais, à peine effleurée, elle est éclipsée par celle d'union[2]. L'axe du discours ne passe certainement pas par la notion de rétablissement de la paix.

Dans le sermon *Pax vobis*, c'est le contraire qui est vrai. Mise en vedette, l'idée de paix commande tout, y compris la notion d'Église, œuvre du Christ, notre paix, et de la paix qu'il a donnée aux Apôtres en vue de cette fondation. Paix mutuelle et paix intérieure[3]. L'appel aux princes est une exhortation à la lutte contre les vices qui ont perturbé l'Église en détruisant la paix du Christ. Si chèrement achetée par les plaies du Sauveur, la paix de l'Église est de telle nature que c'est en elle seule que les princes chrétiens pourront trouver leur paix temporelle, si nécessaire, et leur paix surnaturelle, en grâce et gloire[4]. Rétablir la paix, tel est bien le thème fondamental de ce sermon.

Il l'est à tel point que l'orateur veut se demander pourquoi et comment la paix originelle, conquise par un si noble sacrifice, a été perdue. Sa réponse tient en une allégorie doublement remarquable, car non seulement elle explique la situation dont la théologie doit donner la clef, mais elle introduit dans notre documentation gersonienne le seul et unique texte qui, actuellement, rende raison de la référence par laquelle le sermon *Ante diem* nous oriente vers le *terminus a quo* de la série du Jeudi-Saint. C'est cette relation unique qui avait emporté ma décision. Il importe de la définir avec plus de précision que je ne l'ai fait.

Dans son sermon *Ante diem*, Gerson rappelle en ces termes ce qu'il avait dit, en un sermon antérieur, devant le roi :

> Pridem dum pro pacis reformatione, multis adhuc silentibus, coram Illustrissimo Rege nostro ora laxarem, introduxi quo pacto nequam discordiae spiritus, cum ambitione concumbens, filiam deterrimam, et utrique parentum simillimam, cui nomen est Schisma, in Ecclesiae regnum violenter instruerit. Dehinc quibus alimentis coaluerat, quibus praeterea fomentis alebatur, qualibus denique et quot ministris suffulta tutabatur. Subintuli tandem, quia si cum schismate haeresim subintrare contingeret sicut perfacile et solitum est, haberet tunc schisma praesens infelicissimam infaustis-

(1) Cf. t. III, col. 992B-994B.

(2) Quatre fois sur cinq, *pax* apparaît en hendyadyn avec *unio* ; cf. t. III, col. 990A, 991A, 993C, 994B.

(3) J. Gerson, Sermon *Pax vobis;* ms. B. N. fr. 13318, fol. 147v° (cf. t. III, col. 1211C) : « Ceste paix qui est le benoit fruit de sa passion, il signiffia au jourd'uy a ses apostres, et plus habondamment que aux autres, il leur ottroya pour eulz sauver et principalement pour fonder saincte Eglise et crestienté accroistre car s'ilz eussent est(r)é divisez ensemble point n'y eussent proffité, *quia omne regnum etc. Mathei XII°* ».

(4) J. Gerson, Sermon *Pax vobis*, fol. 151v° (cf. t. III, col. 1214B) : « Ainsy vous veuille ottroyer Nostre Seigneur Jhesucrist la paix temporelle que vous desirez *quia in pace illius, scilicet Ecclesie, erit pax vestra*. C'est vraysemblable que par la paix de saincte Eglise espirituelle vous auriez plus tost la temporelle qui vous est tant necessaire comme Dieu sceit. Finablement ainsy vous doint Dieu ressusciter aujourd'uy esperituellement avec luy et avoir paix en ce monde par grace et en l'autre par gloire. *Quam etc.* ».

simamque sociam, a qua tanto complexionum nexu foveretur, tanto robore in suo statu firmaretur ut nullo vix unquam ingenio, nulla arte, nullo consilio, nulla potentia, nulla vetustate ab Ecclesia fugaretur. Fidem huic assertioni mihi sumebant, tum ratio patens, tum exemplum divisionis Graecorum cum Latinis[1].

Quatre points principaux constituent cette évocation complexe. D'abord, la famille maudite d'où provient tout le mal : l'esprit de discorde, ayant pris l'ambition pour épouse, a engendré une fille exécrable, appelée Schisme, et l'a violemment engagée dans le royaume de l'Église. En second lieu, les conditions de croissance de ce schisme : par quelle nourriture il a grandi, par quels aliments il est entretenu, combien de ministres, et de quelle qualité, assurent sa persistance. Troisièmement, le péril suprême : que l'hérésie se faufile, ainsi qu'il est habituel, à la faveur du schisme, et une si funeste alliance rendra vain tout effort. Enfin, la démonstration de cette thèse pessimiste à l'aide de deux arguments : d'une part, une évidence rationnelle ; d'autre part, l'exemple du schisme grec. C'est tout cela que Gerson avait dit dans le sermon que nous cherchons à identifier. Il en est, tout au moins, persuadé, et l'histoire se doit de conduire son enquête à la lumière de cette persuasion et de ce témoignage complet.

Or, le sermon *Adorabunt eum* ne contient pas un seul de ces quatre traits. La personnification des maux y est inconnue. Les catastrophes accumulées par le schisme y sont rappelées, mais il n'y est question ni des conditions de sa naissance ni des causes de son progrès. Une allusion très rapide est faite en passant aux hérésies qui auront désormais toute licence de se répandre[2], mais la menace de l'hérésie en tant qu'alliée du schisme n'y est pas dégagée. Rien, enfin, n'y concerne la thèse pessimiste qu'il est de l'essence même du sermon *Ante diem* de ne pas imaginer de toutes pièces.

Un tel constat négatif ne conseille pas à l'histoire d'admettre que ce serait à son sermon de 1391, *Adorabunt eum*, que Gerson penserait en inaugurant le cycle du Jeudi-Saint. Serait-ce donc à *Pax vobis ?*

Je l'ai cru. Je l'ai dit[3]. Ne me serais-je pas trompé ? Sans doute, une analogie est frappante : le mauvais esprit et sa famille sont attestés dans *Pax vobis*, et c'est beaucoup. Est-ce assez pour conclure à l'identité ? Les différences sont si profondes qu'il faut se garder de forcer la décision. Et d'abord, la structure de la famille néfaste n'est pas la même de part et d'autre. D'après le sermon *Ante diem*, l'esprit de discorde, ayant épousé l'ambition, a pour fille le schisme qui risque fort de s'allier à l'hérésie. Dans le sermon *Pax vobis*, le chef de famille est plus nettement person-

(1) J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t. III, col. 1143D ; cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 368, qui a le tort impardonnable d'être passé directement de *solitum est* à *exemplum*.

(2) J. Gerson, Sermon *Adorabunt*, t. III, col. 990A : « Haereses et falsae doctrinae publicabuntur » : c'est tout.

(3) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 371-372.

nifié : c'est le prince de ce monde pécheur, l'ennemi du genre humain, le roi des orgueilleux ; donc, à n'en pas douter, le diable. Ainsi désigné, le diable ne s'engage pas lui-même dans cette désastreuse aventure : c'est par l'intermédiaire de ses trois filles qu'il bouleverse la chrétienté. La première s'appelle Tyrannie, dont *Ante diem* ne souffle mot. La seconde est Hérésie, qui paraît ainsi avant le schisme et en relation beaucoup plus immédiate avec l'esprit du mal. La troisième est Convoitise-Ambitieuse. D'épouse, l'ambition est devenue fille. Elle perd d'ailleurs son rang privilégié, puisqu'elle n'est plus que l'une des trois, et qu'elle est nommée la dernière. De plus, tandis que, d'après *Ante diem*, le sermon inconnu aurait insisté sur les conditions de développement du schisme, *Pax vobis* analyse avec complaisance la stratégie diabolique, sans accorder de traitement privilégié au schisme. Le prince de ce monde marie Tyrannie avec les princes mécréants ; Hérésie avec les hérétiques ignorants ; Convoitise-Ambitieuse avec tous ceux qui exercent quelque autorité, prélats, présidents, gouverneurs. Sommes-nous donc en présence de deux systèmes allégoriques tellement hétérogènes qu'ils en seraient irréductibles, d'une irréductibilité telle qu'elle exclurait l'identification qui m'avait paru s'imposer ?

Peut-être, si l'on se contentait de cette confrontation superficielle. Mais l'auteur de *Pax vobis* va plus loin, et il importe de le suivre, si l'on ne veut limiter arbitrairement les données dont la réminiscence gersonienne pouvait être faite. Et pour mieux situer ce souvenir et sa matière possible, n'hésitons pas à lire, au moins en grande partie, dans le manuscrit B. N. français 13318, fol. 147 v°-151 v°, le second point du sermon *Pax vobis*.

Après avoir sacrifié aux exigences de la liturgie, de l'histoire et de l'exégèse, Gerson en vient aux conséquences pratiques de la résurrection et de la paix du Christ pour le monde de son temps[1]. C'est dans leur concorde mutuelle que les Apôtres ont trouvé le secret de leur conquête, mais c'est dans leur paix intérieure qu'il faut reconnaître le principe de cette harmonie collective. Voilà ce que le prince de ce monde a voulu détruire tout au long de l'histoire. De nos jours, c'est l'ambition qui triomphe :

Comme autre fois le jour de la penthecouste par hystoire et autrement je lay plus longuement declairé quant je enhortoye le roy nostre sire à la paix de son royaume pour le bien de saincte eglise et de toute crestienté, mais belle seroit la matiere à déclairer comment ceste paix fut en chascun des apostres et entre eulz ensemble, par quelle

(1) J. Gerson, Sermon *Pax vobis*, ms. B. N. fr. 13318, fol. 147r° : « Je vien au second point ou je disoye que en tant que Jhesucrist bailla aujourduy paix nous est monstrée joye tres plaine et seure remuneracion ». Cette transition n'a pas été traduite et n'a aucun équivalent dans l'édition Du Pin. Et pour cause, me fait observer M. Mourin : E. Du Pin traduit le ms. B. N. fr. 24840, et c'est ce manuscrit qui omet cette transition (fol. 239v°). Le premier point occupe, dans le ms. 13318, les fol. 137r°-147r°.

maniere ilz garderent et tindrent en concorde la forteresse et chastel espirituel de leur ame et par quel art ilz seurmonterent la tirannie des vices qui ceste paix seulent troubler. A brief dire sans poursuite et concordance, charité l'amoureuse en estoit capitaine et lieutenant de Dieu le souverain empereur, car sur toutes riens elle l'amoit, et pour ce Dieu la feist emperesse et royne des autres vertus, *sicut trahitur ab apostolo prime ad Corinthios XIII°*. Obeissance la servissable estoit sa chamberiere *quia qui diligit Deum mandata ejus observat sicut habetur Johannis XIIII° et Gregorius in omelia penthecostes: Caritas operatur magna si est, si renuit operari, caritas non III* (sic). Humilité feist les fosses parfondes. Pacience les murs et les creneaux compassa. Prudence la saige feist le guet. Providence l'avisée les garnisons. Paour de mal faire estoit le portier qui diligemment gardoit les V portes du corps contre péchié le trayteuz et toute sa mauvaise gent, et par ainsy eust chacun deulz vraye paix et bonne en soy mesmes sans vicieuse ou mortele dissencion. *Pax multa diligentibus*. Et par le contraire est des mauvais qui continuellement sont sans bonne paix. *Quia non est pax impiis dicit dominus Ysaye V et XLIIII*. Ausquelz pareillement fonderent les apostres et ordonnerent la cité et le royaume de saincte eglise sur la ferme pierre qui est Jhesucrist affin que en paix peut demourer et se multiplier, mais hélas le prince de ce pécheur monde, ennemy d'humain lignaige et roy des orguilleux, *Job. XLI*, a fait III manieres de mariages de pac *(sic)* et de aliances de III de ses filles à diverses gens pour crestienté persécuter, diviser et de tout leur povoir destruire et dégaster *de qua pace dicit psalmista: zelavi super etc. non veni etc.* La premiere aliance et mariage fut de tirannie crueuse aux princes mescréans. La seconde hérésie superstitieuse aux hérites ygnorans. La tierce de convoitise ambicieuse a tous généralement et (ms. 24840, fol. 240v° : en) especial aux prelaz présidens gouverneurs. Et jassoit ce que en tous temps saincte eglise ait eu a souffrir guerre et persécutions par ses III manières de vices, toutesfoys plus évidemment tyrannie régna à l'encommencement du temps des martirs, hérésie du temps des docteurs, qui l'extirpèrent, et depuis ambicion convoiteuse se apparut qui maintenant par especial divise crestienté, perséqute et tormente en chief en corps et en membres en temporalité et espiritualité[1].

Ici, l'ambition passe au premier plan. Lors donc qu'il pense aux événements qui se déroulent autour de lui, c'est bien par le complexe diable-ambition que Gerson se l'explique au moment où il prêche son *Pax vobis*, et c'est bien à l'ambition qu'il attribue la division schismatique qui désole la chrétienté en son chef et en ses membres, tant au point de vue spirituel que corporel. Sur ce point, l'analogie se resserre et, à partir de ce moment, elle retrouve une certaine force, car voici que *Pax vobis* énumère les secours et alliances qu'Ambition a trouvés pour assurer son succès :

Car elle a tant fait avec ses aliez dont a grant nombre que en la cité de sainte eglise (ms. 24840, fol. 241r° : Jherusalem) pour capitaine est oblivion de Dieu : *Jeremie XII° desolatione desolata es o terra quia non est qui recogitet corde*. Pour sa chamberiere est charnelle délectation et désobéissance (ms. 24840, fol. 241r°, *add.:* de quibus habetur Sapienciam 2° diffuse). Pour faire le guet est ignorance la fole et l'aveugle *Ysaye LVI° Speculatores ejus ceci omnes*. Pour portier hardement de mal faire. Job, XII, *Audacter provocant Deum cum ipse dederit omnia in manibus eorum;* Ilz luy font guerre de ses biens meismes ; pour saincte foy et bonne creance sorcerie et supersticion, *sicut in sinagoga gencium de quibus habetur deuteronomii XVIII° quod augures et divinos*

(1) J. Gerson, Sermon *Pax vobis*, ms. B. N. fr. 13318, fol. 147v°-148v° ; cf. t. III, col. 1211C-1212B.

audiunt contra legem ibidem et Ysaye XXI°. Pour conseilleurs adulacion la décevresse qui fiert en baisant et occit en embrassant. *Occidit Joab Amasam, II Reg; X*, qui est armée de dissimulations, de mensonges et temporisacions, qui criesve les yeulz dextres à ceulz qui la croyent et qui d'elle s'acointent *sicut volebat facere Naas pacem viris Jabes, primi Reg. XXII°. In hoc feriam vobiscum pactum ut eruam omnium vestrum oculum dextrum.* C'est celle la quelle ung prince doit souverainement eschver que point ne l'oye et si l'oyt à la fin (ms. 24840, fol. 241v° : foiz) que point ne (ms. 24840 *add.* la) croye sans oyr partie.

Las mes très doubtez seigneurs, et quelle espérance avons nous que les besoingnes de crestienté voisent bien quant telz souldoyers de ambition convoiteuse, comme oblivion de Dieu, désobéissance, ignorance, supersticion et ambition l'occupent et la gouvernent ? N'est pas merveille si légierement elle y a introduit division très dommageuse et se elle la croit et empire de jour en jour, car comme les poètes Ovide et Virgile faignent que envie getta une pomme d'or pour mettre dissencion entre les trois déesses Juno, Pallas et Venus, ainsy celle convoiteuse ambicion par monstrer la dignité (ms. 24840, fol. 241v°, *add.* : la maiesté) pontificale souveraine ha introduit en son eglise division par quoy la papalité qui est ordonnée pour le bien commun de saincte église est faicte occasion d'une très horrible division en icelle pour la quelle unir Jhesucrist morut, *ut fieret unum ovile et unus pastor Johannis X*, et l'achata tant chièrement et au tier jour ressuscita et bailla paix à ses apostres comme dit est pour crestienté fonder en paix et unité et concorde[1].

Ne retrouvons-nous pas ici les *alimenta*, les *fomenta*, les *ministri* dont parlera le sermon *Ante diem* ? On n'en douterait pas, si la suite confirmait ce rapprochement. Mais la suite nous entraîne bien loin de l'évocation où se complaît l'orateur du Jeudi-Saint. Fort pathétique, elle n'est plus qu'une exhortation aux princes de prendre en main la cause qui, normalement, leur incombe. Elle condamne comme mortellement coupable l'activité de tous ceux qui gênent les bons travailleurs de l'union et de la paix. Elle ne fait aucune allusion aux menaces d'hérésie[2].

Cela étant, que conclure ? La seule conclusion qui puisse être formulée avec quelque assurance, c'est qu'il convient d'éviter ici toute conclusion trop absolue. Un point est tout de même hors de doute : documentés comme nous le sommes, c'est seulement entre *Pax vobis* et *Ante diem* qu'est observable le recoupement caractéristique dont nous venons de préciser la nature et les limites. Il résulte immédiatement de ce fait capital que, dans la recherche de notre *terminus a quo*, deux textes se présentent avec des mérites inégaux. Si l'on tient compte des conjonctures ecclésiastiques et politiques, c'est *Adorabunt eum* qui semble pré-

(1) J. Gerson, Sermon *Pax vobis, l. c.*, fol. 148v°-149v° ; cf. col. 1212B-1213A.

(2) J. Gerson, Sermon *Pax vobis* ; ms. B. N. fr. 13318, fol. 149v°-150r° : « Et est troublée la paix que Jhesucrist si chierement achata comme il signifia au jour duy, car quant il ot dit paix soit a vous, incontinent il leur mostra ses playes comme s'il dist : veez comment j'ay ceste paix si chierement achetée. Et que diray je icy, par quelles paroles si grant mal si détestable crueux et miserable reprouveray je l'indignité la misere de (ms. 24840, fol. 242r°, *om.*) l'iniquité de ceste horrible chose qui est trop plus grande que eloquence quelconque expliquer ne pourroit. A qui me convertiray je fors a vous, messeigneurs princes trescrestiens qui estes icy presens... » ; cf. t. III, col. 1213A-1214B.

férable, mais son texte ne contient rien qui réponde à la référence que Gerson donne à son sermon antérieur. Si l'on tient compte des conditions littéraires de nos documents, c'est *Pax vobis* qui s'impose. Il faut donc choisir, et le choix est d'autant plus grave qu'avec *Pax vobis* c'est le maintien de ma décision primitive ; avec *Adorabunt eum*, c'est un recul de trois ans et demi qui permettrait peut-être de placer le premier terme de notre cycle dès le Jeudi-Saint 1391.

Capital, ce choix est rendu malaisé par la nature même des textes qui nous y condamnent et par une hypothèse complémentaire dont ce que nous savons de cette période ne nous permet pas de faire l'économie. Le point vif de la difficulté réside dans la dualité des critères que nous venons successivement d'essayer, mais le succès de notre opération suppose que le texte de ces sermons ait été intégralement conservé. Si l'allégorie de la famille diabolique avait été portée par Gerson en chaire le 6 janvier 1391, sans laisser de traces dans le texte édité, ou encore si le texte du *Pax vobis*, tel que nous le lisons, n'était qu'un abrégé d'un discours plus ample dont bien des détails auraient été négligés par les tachygraphes, on voit combien notre argumentation deviendrait fragile. Dans le premier cas, l'adéquation pourrait être parfaite entre *Adorabunt eum* et les requêtes d'*Ante diem* ; dans le second, c'est au contraire avec *Pax vobis* que le lien serait immédiat et certain.

Mais peut-être serait-il prudent de se demander si, lorsqu'il prêche son sermon *Ante diem*, c'est bien soit à *Adorabunt eum*, soit à *Pax vobis* que Gerson doit nécessairement penser. Dans l'état présent des positions historiques, on n'en peut douter. La question est de savoir si l'histoire a correctement énuméré les données de ce problème. A vrai dire, une inconnue subsiste dont la présence suffit à affecter toute solution d'un coefficient d'incertitude assez redoutable. Dans son sermon *Adorabunt eum*, en effet, Gerson félicite Charles VI de son zèle pour la foi, et il rappelle avec complaisance le magnifique exemple donné récemment par le roi lorsque, au Louvre, il consentit à écouter, sans le moindre signe d'impatience, en présence d'une foule évaluée à plus de mille personnes, un orateur qui parla sur la foi depuis prime jusqu'à vêpres c'est-à-dire du matin au soir[1]. L'histoire n'a pas négligé ce fait, qu'elle situe entre la fin de 1390 et le sermon du 6 janvier 1391, mais elle en a parlé de façon un peu trop vague[2]. De quel orateur, de quel discours s'agit-il ?

(1) J. Gerson, Sermon *Adorabunt;* ms. B. N. fr. 24840, fol. 185v°-186r°, cf. t. III, col. 988CD : « Sire, mil personnes et plus furent en la presence quant en vostre chasteau du Louvre vous oistes la cause de la foy et baillates audience de prime jusques a vespres sans vous partir, sans faire cesser, sans monstrer signe d'annuy ou de deplaisir. Vecy bien audience de roy tres chrestien de roy esperituel et de roy sacerdotel, de prince qui la foy aime, o audience digne que soit escripte en croniques en lettre d'or, digne de gloire et de renommée perdurable par toute crestienté ».

(2) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. II, p. 394 : « On a aussi parlé d'un discours prononcé devant Charles VI, au Louvre : ce jour-là, le roi, mieux disposé,

On nous laisse ignorer l'un et l'autre. Il est dès lors impossible de ne pas se demander s'il ne s'agirait pas déjà de Gerson et si ce ne serait pas dans ce discours perdu que, parlant vraiment le premier devant le roi de ce sujet délicat entre tous, le courageux prédicateur aurait introduit, tout au long, son allégorie aussi expressive qu'audacieuse. Dans cette hypothèse, c'est à la fin de 1390 qu'il faudrait placer notre *terminus a quo*. Pratiquement, la situation chronologique serait la même qu'avec *Adorabunt*. Les droits du sermon *Adorabunt* en sont fortifiés d'autant, ainsi que la possibilité de fixer dès le Jeudi-Saint de 1391 le sermon *Ante diem*.

Il reste, toutefois, que, si l'on veut tabler sur des données textuelles, et sur elles seulement, c'est *Pax vobis* qui demeure l'hypothèse la mieux fondée. Ainsi que je l'avais pensé dès l'origine, entre ce sermon et celui qui paraît le citer, l'esprit de Gerson a pu retravailler l'image à laquelle il tient et lui donner, au moment de la présenter comme une simple répétition, des contours renouvelés et une portée plus précise. D'autre part, il est bien vrai que, même autour de Pâques 1394, beaucoup hésitaient encore à lutter contre les tendances invétérées du gouvernement royal en recommandant hautement de sacrifier les intérêts avignonnais au bien suprême de l'Église. Précisément, en disant : *multis silentibus*, Gerson se garde bien de se présenter comme le premier à ouvrir la bouche. Ceux qui se taisent encore sont nombreux, mais c'est justement la preuve que tous ne gardent plus le silence. Il peut se faire, d'ailleurs, que Gerson ait si vivement conscience de son courage qu'il majore un peu son mérite. Après tout, parce qu'elle révèle le nom de trois ou quatre orateurs universitaires, l'histoire juge que la voie est déjà frayée et l'évolution considérable. Mais, quelle que fût l'importance de l'Université, elle n'était ni toute la France ni toute l'Église. Charles VI, Clément VII, Benoît XIII le lui firent bien voir ! Même en 1394, Gerson pouvait se dire qu'il assumait une responsabilité assez grave et, après coup, devenir de plus en plus sensible à ce que son intervention avait eu de singulier.

Tout bien considéré, le sermon *Pax vobis*, du 19 avril 1394, reste le *terminus a quo* le plus solidement assis sur les textes ; mais la situation documentaire est telle que nous ferons bien de nous demander si l'on n'aurait pas à placer dès 1391, ou entre 1391 et 1395, le premier terme du cycle gersonien du Jeudi-Saint.

aurait écouté patiemment « la cause de la foy, depuis prime jusques à vespres », sans donner aucun signe de déplaisir ou d'ennui » ; en note 5 : « Bibl. nat. ms. français 936, fol. 96v° (passage d'un sermon de Gerson publié, ainsi que quelques-uns des suivants, par Louis MOLAND, *Origines littéraires de la France*, Paris, 1862, in-8°, p. 404). — Le texte latin du même discours a été imprimé dans les *Œuvres complètes* de Gerson (éd. Ellies du Pin, t. III, c. 988)» Et l'historien poursuit : « C'est ce qu'un contemporain appelle une audience « digne qu'elle soit escripte ès croniques en lettres d'or ». Ce « contemporain », c'est le même Gerson, dans le même discours, un peu plus loin. Il est curieux que ce texte semble les distinguer.

3. LES SOLUTIONS THÉORIQUES

Théoriquement, nous devons donc essayer, à titre de solution éventuelle, douze schémas chronologiques déterminés par la variation du premier terme entre le Jeudi-Saint 1391 et le Jeudi-Saint 1403. Ce nombre suffit à montrer combien la position que j'ai adoptée en mon *Essai* peut paraître précipitée et superficielle. Peut-être notre vérification exhaustive révèlera-t-elle, sous la fragilité apparente, une réelle solidité. Quel que puisse être le résultat de cette opération nécessaire, conduisons-la avec toute la rigueur dont nos ressources documentaires vont nous rendre capables.

Voici, d'abord, les douze schémas que nous allons avoir à discuter. Pour les établir, je tiens compte des deux données déjà fixées dans mon livre et sur lesquelles il n'y a pas à revenir : perte du deuxième sermon, et impossibilité pour Gerson de prêcher à Paris en 1400.

	1re SOLUTION	2e SOLUTION	3e SOLUTION
1.	23 mars 1391	11 avril 1392	3 avril 1393
2.	11 avril 1392	3 avril 1393	16 avril 1394
3.	3 avril 1393	16 avril 1394	8 avril 1395
4.	16 avril 1394	8 avril 1395	30 mars 1396
5.	8 avril 1395	30 mars 1396	19 avril 1397
6.	30 mars 1396	19 avril 1397	4 avril 1398
7.	19 avril 1397	4 avril 1398	27 mars 1399
8.	4 avril 1398	27 mars 1399	31 mars 1401
9.	27 mars 1399	31 mars 1401	23 mars 1402
10.	31 mars 1401	23 mars 1402	12 avril 1403
11.	23 mars 1402	12 avril 1403	27 mars 1404
12.	12 avril 1403	27 mars 1404	16 avril 1405

	4e SOLUTION	5e SOLUTION	6e SOLUTION
1.	16 avril 1394	8 avril 1395	30 mars 1396
2.	8 avril 1395	30 mars 1396	19 avril 1397
3.	30 mars 1396	19 avril 1397	4 avril 1398
4.	19 avril 1397	4 avril 1398	27 mars 1399
5.	4 avril 1398	27 mars 1399	31 mars 1401
6.	27 mars 1399	31 mars 1401	23 mars 1402
7.	31 mars 1401	23 mars 1402	12 avril 1403
8.	23 mars 1402	12 avril 1403	27 mars 1404
9.	12 avril 1403	27 mars 1404	16 avril 1405
10.	27 mars 1404	16 avril 1405	8 avril 1406
11.	16 avril 1405	8 avril 1406	24 mars 1407
12.	8 avril 1406	24 mars 1407	12 avril 1408

	7e SOLUTION	8e SOLUTION	9e SOLUTION
1.	19 avril 1397	4 avril 1398	27 mars 1399
2.	4 avril 1398	27 mars 1399	31 mars 1401
3.	27 mars 1399	31 mars 1401	23 mars 1402
4.	31 mars 1401	23 mars 1402	12 avril 1403
5.	23 mars 1402	12 avril 1403	27 mars 1404
6.	12 avril 1403	27 mars 1404	16 avril 1405
7.	27 mars 1404	16 avril 1405	8 avril 1406
8.	16 avril 1405	8 avril 1406	24 mars 1407
9.	8 avril 1406	24 mars 1407	12 avril 1408
10.	24 mars 1407	12 avril 1408	4 avril 1409
11.	12 avril 1408	4 avril 1409	20 mars 1410
12.	4 avril 1409	20 mars 1410	9 avril 1411

	10e SOLUTION	11e SOLUTION	12e SOLUTION
1.	31 mars 1401	23 mars 1402	12 avril 1403
2.	23 mars 1402	12 avril 1403	27 mars 1404
3.	12 avril 1403	27 mars 1404	16 avril 1405
4.	27 mars 1404	16 avril 1405	8 avril 1406
5.	16 avril 1405	8 avril 1406	24 mars 1407
6.	8 avril 1406	24 mars 1407	12 avril 1408
7.	24 mars 1407	12 avril 1408	4 avril 1409
8.	12 avril 1408	4 avril 1409	20 mars 1410
9.	4 avril 1409	20 mars 1410	9 avril 1411
10.	20 mars 1410	9 avril 1411	31 mars 1412
11.	9 avril 1411	31 mars 1412	20 avril 1413
12.	31 mars 1412	20 avril 1413	5 avril 1414

De ces douze schémas, un seul correspond à la réalité. Comment le reconnaître ?

Nous disposons, à cette fin, de deux critères principaux : d'une part, les données chronologiques fournies par l'histoire du temps et, tout particulièrement, par les registres capitulaires de Notre-Dame de Paris, où sont notées les présences et absences des chanoines à chaque chapitre ; d'autre part, la critique interne. Voyons jusqu'où la mise en œuvre de ces deux critères va nous permettre d'aller.

4. NOUVEL ESSAI DE SOLUTION

A) LES REGISTRES CAPITULAIRES

Chancelier dès le 13 avril 1395, Gerson ne fut reçu et admis au canonicat et à une prébende de l'Église de Paris que le 24 décembre 1403[1]. Jusqu'à

(1) Cf. *Registres capitulaires de Notre-Dame de Paris*, Archives nationales, LL 109 B, p. 359 ; 1403, vigile de Noël, lundi : « Magister Nicolaus de Gondricuria, magister in artibus et licentiatus in decretis, procurator venerandae circumspectionis et scientiae

cette date, il était une *dignité*, mais il n'avait ni lieu ni voix au chapitre. C'est seulement le lundi 28 janvier 1404 qu'après avoir été personnellement reçu le 25[1], il se vit assigner une place au chapitre[2], et c'est seulement à partir de cette installation que les listes dressées par le notaire nous renseignent avec une précision incomparable sur les présences ou absences de Gerson, sinon en toute rigueur à ou de Paris, du moins à ou du chapitre[3]. Ce critère paraît précieux. Quel usage pouvons-nous en faire ?

Un usage réduit. Aucune de nos solutions éventuelles n'en permet l'application totale. Même dans le cas du schéma le plus tardif, avec le douzième sermon en 1414, le premier terme, devant être en 1403, échappe à ce contrôle. Dans le cas du premier schéma, c'est la série entière qui se tiendrait en dehors des limites chronologiques fixées par le cartulaire du chapitre. Ce n'est que par le dernier terme du second schéma que notre cycle entre en conjonction avec les données du cartulaire. Malgré cette réduction d'efficacité, ce critère peut-il nous permettre de juger tel ou tel de ces schémas ?

En 1404, le Jeudi-Saint étant le 27 mars, Gerson est présent au chapitre le mercredi après les Rameaux[4]. En 1405, le Jeudi-Saint étant le 16 avril, on observe sa présence continue du 15 au 29 avril[5]. En revanche, l'année suivante, le Jeudi-Saint étant le 8 avril, présent au chapitre les 2, 5, 9, 11, 13, 23 et 29 mars[6], Gerson en est absent de façon continue du

viri, magistri Jo. de Jarsonno, Cancellarii ecclesiae parisiensis, peciit recipi et admitti ad canonicatum et praebendam ecclesiae parisiensis quos obtinebat reverendus pater dominus Girardus de Monteacuto ecclesiae pictavensis electus confirmatus... ».

(1) *Registres capitulaires*, AN LL 109B, p. 355 ; 1404, vendredi, « festum conversionis sancti Pauli. Magister Johannes de Jarsonno Cancellarius ecclesiae parisiensis alias receptus per procuratorem ad praebendam quam obtinere solebat magister Girardus de Monteacuto episcopus pictaviensis, fuit hodie receptus in propria ».

(2) *Reg. cap.*, AN LL 109B, p. 365 ; 1404, lundi 28 janvier : « Hodie fuit locus assignatus in capitulo magistro (de) Johanni de Gersonno Cancellario ecclesiae parisiensis nuper recepto ad canonicatum et praebendam ecclesiae parisiensis. Oneratus est dominus cancellarius ecclesiae de sermone fiendo in proxima synodo ». Le chancelier occupera dorénavant le cinquième rang au chapitre, après le doyen, le chantre et les deux archidiacres.

(3) A vrai dire, dès 1397, une indication remarquable est donnée par le *Registre capitulaire*, AN LL 108 B, p. 336, pour le Jeudi après le Dimanche de la Passion, 28 mars 1397 : « Conclusum est inter dominos quod requiratur domino Cantori locumtenenti domini Cancellarii quod licencietur magister Ma. Reginaldi in sacra theologia cum sit in tertio volumine lecture sue super sententiis, cum sit ita de usu ecclesie et eciam priuilegio sedis apostolice, et requisitus fuit per oraculum domini decani, qui quidem dominus Cantor respondit quod quicquid posset facere libenter faceret et quod scriberet super hoc domino Cancellario, quia nesciebat an haberet potestatem nene ». A cette date, Gerson est suppléé à la chancellerie par le chantre du chapitre.

(4) *Registres capitulaires*, AN LL 109B, p. 378 ; il était absent le lundi saint (p. 377).

(5) *Registres capitulaires*, AN LL 109B, p. 459-461.

(6) *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 541, 542, 544, 545, 547, 548.

mardi 30 mars au lundi 19 avril. On l'y retrouve le mercredi 21[1]. Cette absence n'impliquerait-elle pas un éloignement de Paris plutôt qu'une abstention prolongée ? Les chanoines tenaient à assister aux réunions. Lorsqu'ils en étaient excusés par la maladie, le scribe note toujours : *infirmus*. Enfin, la journée du jeudi 15 avril eut un programme si important et si chargé, contrairement à ce que le registre nous permet d'ordinaire de constater, qu'on s'explique mal que, présent à Paris, le chancelier se fût dispensé d'y assister[2]. Le sermon du 8 avril 1406 se présente comme douteux.

En 1407, le Jeudi-Saint était le 24 mars. Or, nous savons que, cette année-là, le roi et le clergé de France organisèrent un « imposante ambassade » auprès de Benoît XIII et que « les ambassadeurs étaient partis de Paris après Pâques (27 mars 1407), séparément et à quelques jours d'intervalle »[3]. Gerson fit partie de cette ambassade[4]. S'il fut des premiers partis, son sermon du 24 mars deviendrait assez peu vraisemblable, car il fallait préparer ce voyage. Mais nous savons de science certaine qu'il assista régulièrement au chapitre jusqu'au lundi 11 avril[5], et que sa première absence est notée le mercredi 13 avril[6]. On ne peut donc tirer de cette ambassade aucun argument contre le sermon du 24 mars.

Elle paraît décisive contre celui du 12 avril 1408. En essayant naguère de situer la première édition du *De mystica theologia*, j'ai constaté que Noël Valois ne nous permettait pas de suivre Gerson entre le 26 janvier et la fin d'avril 1408, et j'ai conjecturé un retour du chancelier à Paris en février-mars 1408[7]. Le notaire du chapitre nous engage à ne pas accepter cette conjecture et à retarder ce retour jusque vers la mi-mai. Le nom du chancelier manque, en effet, de façon continue, dans les listes capitulaires, du mercredi 13 avril 1407 au vendredi 4 mai 1408[8]. Il n'y reparaît que le lundi *post Vocem jucunditatis*, c'est-à-dire le len-

(1) *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 548-554, 555.

(2) Cf. *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 551-554 : trois pages pour une seule séance ! Tout à fait exceptionnel ! Les pages blanches sont plus fréquentes.

(3) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 507 et note 2.

(4) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 513.

(5) Cf. *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 653. Le chapitre tint quatre séances dans la semaine du 4 au 11 : Gerson fut présent le lundi 4 (après Quasimodo), le mercredi 6, le vendredi 8, le lundi 11 : p. 651-653. Cette donnée a échappé à N. Valois, *l. c.*, qui observe, p. 507, note 2 : « Arnold Uitwiic cependant se trouvait encore à Paris le 16 avril ».

(6) *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 654.

(7) A. Combes, *Essai*, t. 1, p. 565.

(8) Cf. *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 564-690, et 110, p. 48-80. A vrai dire, sautant du 30 août 1407 au 17 février 1408, le registre 110 souffre d'une lacune considérable. Mais il paraît impossible que Gerson se soit trouvé à Paris avant le 17 février.

demain du cinquième dimanche après Pâques, soit le 21 mai[1]. On savait déjà que, prédicateur du concile provincial de Reims tenu « à la fin du mois d'avril 1408 », disons plutôt le 4 mai[2], Gerson aurait peut-être eu quelques difficultés à prêcher à Paris le 12 avril de cette même année. Nous voici assurés, autant que pareille certitude soit possible, que ce sermon doit être omis dans tous les schémas, car le chancelier n'était pas à Paris à la date où il aurait dû le prononcer.

Le 4 avril 1409, que penser ? Gerson assiste au chapitre du lundi-saint, 1er avril[3], mais il ne reparaît ni le mercredi 3 avril ni le vendredi après Pâques, 12 avril (où le scribe précise qu'il est *extra*), ni la semaine après Quasimodo[4], ce qui représente une absence de plus de quinze jours continus.

En 1410, le sermon du Jeudi-Saint se placerait le 20 mars. Or, le mois de mars 1410 est remarquable par une longue absence gersonienne au chapitre. Présent, pour la dernière fois, le jeudi 6 mars, absent pour la première fois le samedi 8 mars, le chancelier n'est inscrit de nouveau dans la liste des capitulants que le 31 mars, c'est-à-dire le lundi après Quasimodo[5].

En 1411, le Jeudi-Saint fut le 9 avril. Gerson a-t-il prêché ce jour-là ? Le registre capitulaire nous invite à penser que c'est infiniment peu probable, car la fin de l'année 1410 et les six premiers mois de 1411 sont caractérisés par une longue absence due, pour la plus large part, à une maladie qui fut certainement assez grave. C'est le vendredi 19 septembre 1410 que Gerson, absent depuis l'avant-veille, est porté

(1) Cf. *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 81. La réapparition du chancelier après une absence si longue et chargée de tant d'événements n'inspire aucune réflexion au notaire. Si l'on prenait ses insipides procès-verbaux pour autant de comptes rendus de ce qui se passait réellement au chapitre, on devrait dire que ce retour est passé inaperçu, et d'ailleurs que les chanoines étaient incapables de s'intéresser à une question importante.

(2) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. IV, p. 81, note 1. On peut préciser, grâce à la source dont N. Valois n'épuise pas les données, sans doute à cause de leur confusion : G. Marlot, *Metropolis Remensis Historia*, t. II, Reims, 1679, p. 689, prétend citer un avis du 26 avril 1408 fixant l'ouverture du synode au samedi après Quasimodo, c'est-à-dire au 28 avril 1408 *(sic)*, et précisant « quo die Lunae sequenti inchoetur synodus apud S. Dionysium ». Mais s'il s'est ouvert le lundi après le samedi qui suit *Quasimodo*, c'est le 4 mai que ce concile a commencé et que Gerson a parlé ; cf. p. 690 : « Facto silentio, et janua chori diligenter obserata, inchoatur Synodus oratione, quam selectus Diaconus alta voce pronunciavit, tum unus ex Episcopis, jubente Metropolitano, recitavit hymnum *Veni sancte Spiritus*. Gersonnius deinde Parisiensis Academiae Doctor famosus eleganter peroravit »...

(3) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 196.

(4) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 197-200. Trois chapitres cette semaine-là, les lundi 15, mercredi 17 et vendredi 19 avril. Le chancelier reparaît le samedi 20 avril (p. 201).

(5) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 344-353.

infirmus[1]. Il ne s'agit encore que d'une indisposition bénigne ou d'un avertissement assez léger, car, dès le lundi 22, le chancelier est de nouveau à son poste. Il ne le quittera plus jusqu'au lundi 27 octobre, premier jour d'un chapitre général, inclusivement[2]. Mais, à partir du mercredi 29 octobre, deuxième jour de ce chapitre général, jusqu'au vendredi 30 janvier, Gerson reste absent, et sûrement malade[3]. Rentré le mercredi 4 février, il est de nouveau absent, pour maladie, les lundi 9 et mercredi 11, puis il reparaît le vendredi 13 et tient bon jusqu'au samedi 7 mars. Le mardi 10 mars, il est absent *in synodo*, puis reprend son assiduité sans interruption, du jeudi 12 mars au 19, jour où le notaire a commencé à écrire *in<firmo>* après son nom, mais s'est arrêté à temps, peut-être sur l'arrivée un peu tardive du chancelier présumé malade[4]. Le samedi 21, la maladie le retient encore[5]. Le mardi 24 mars commence une présence continue de dix jours, jusqu'au samedi 4 avril, veille des Rameaux[6]. L'effort a dû être excessif, car c'est la dernière fois jusqu'au vendredi 19 juin[7] que le chancelier paraît comme capitulant. Du Lundi-Saint 6 avril au mercredi 17 juin, il est absent de la liste, sans interruption, mais cette fois, le notaire ne précise pas qu'il soit malade[8]. Rentré le vendredi 19, il est encore là le lundi 22, mais le jeudi 25, premier jour du chapitre général d'été, il est de nouveau *infirmus*. Pas pour longtemps : dès le lendemain, il reprend sa place au chapitre général, et sa régularité sera désormais exemplaire[9]. Dans ces conditions, on commettrait une imprudence notable si l'on induisait d'un tel

(1) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 425-426.

(2) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 427-441, et non 28, comme l'a écrit, par distraction, le notaire du chapitre. Le lapsus remonte une semaine plus tôt, car c'est le lundi 20 qui est transformé en 21 (p. 438) ; mais en précisant que le lundi suivant est la *vigilia SS. Simonis et Judae*, le scribe distrait permet une correction immédiate, puisque c'est le 28 qu'est célébrée la fête de ces deux apôtres.

(3) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 442-486. La mention *infirmo* est expressément ajoutée à son nom à chaque chapitre, sauf le mercredi 19 novembre (p. 455), le vendredi 19 décembre (p. 468), les mercredis 24 et 31 décembre (p. 470, 471) et le vendredi 23 janvier 1411 (p. 484). Il paraît plus probable qu'en chacun de ces cas, il s'agit d'une omission par distraction plutôt que de l'affirmation de la présence. Les 19, 24 et 31 décembre ainsi que le 23 janvier, la page du procès-verbal est restée toute blanche, à l'exception de la liste des chanoines, peut-être inscrite d'avance.

(4) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 488-505.

(5) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 506.

(6) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 507-512.

(7) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 540. Encore ce jour-là son nom a-t-il été ajouté à la liste après coup.

(8) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 513-539. Noter, p. 518-520, que les chapitres des mercredi 22 et vendredi 24 avril ont été intervertis par le notaire.

(9) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 540-660. On relève à peine cinq absences en juillet (4, 10, 15, 22 et 29 : pp. 550, 553, 555, 558, 561), une en août (le 5 : p. 563) et une autre en novembre (le 7 : p. 607 ; chapitre extraordinaire ; la veille au soir, il avait également fait défaut à une séance supplémentaire, mais il était présent le matin). La régularité continue en 1412.

tableau de présences et d'absences la certitude que Gerson n'a pas prêché le 9 avril 1411. L'inférence est d'autant plus délicate que le notaire, à partir du 6 avril, ne parle plus de maladie, alors qu'il prend toujours soin de le faire lorsqu'il y a lieu. Il reste, cependant, que, relevant à peine d'une si longue maladie et d'ailleurs demeurant plus de deux mois absent, Gerson ne semble ni préparé à un tel effort oratoire ni soucieux de s'en acquitter. Avant de tabler sur ce sermon comme certain, il faudrait prouver sa réalité. Il paraît critiquement plus sage de le tenir pour très douteux.

En 1412, 1413 et 1414, la situation est bien différente. Chacune de ces Semaines-Saintes voit Gerson présent au chapitre. En 1412, le Jeudi-Saint étant le 31 mars, le notaire enregistre la présence du chancelier les lundi 28 et mercredi 30 mars, et son absence les lundi et mercredi après Quasimodo, 11 et 13 avril[1]. En 1413, le Jeudi-Saint étant le 20 avril, Gerson est porté présent le lundi après les Rameaux et le surlendemain[2]. Il en va de même en 1414, le Jeudi-Saint étant le 5 avril[3]. Par conséquent, de ce point de vue, aucune difficulté à admettre un sermon gersonien du Jeudi-Saint en 1412, 1413 ou 1414. Cela étant, qu'avons-nous ?

Le critère chronologique fourni par les Registres capitulaires porte sur onze dates et permet un classement immédiat en deux catégories : d'une part, les années auxquelles la présence de Gerson au chapitre de Paris pour la Semaine-Sainte étant garantie, rien ne s'oppose, de ce point de vue, à ce que le chancelier ait prêché à Paris le jour du Jeudi-Saint ; d'autre part, les années où Gerson n'étant sûrement pas présent au chapitre durant la Semaine-Sainte, on est invité à douter qu'il se soit trouvé à Paris pour le Jeudi-Saint. Le premier groupe est le plus nombreux ; on y compte six dates : 1404, 1405, 1407, 1412, 1413, 1414. Dans le second, quatre seulement : 1406, 1408, 1410 et 1411. L'année 1409 reste isolée, car si Gerson est présent le Lundi-Saint, il disparaît aussitôt jusqu'après Quasimodo.

Deux conclusions peuvent être tirées sans plus tarder. Tout d'abord, ce critère ne commence à jouer pour nous qu'à partir de notre quatrième schéma : un sermon du 8 avril 1406 étant douteux, il conviendrait sans doute de retarder au moins d'un an le douzième terme de la série. En second lieu, le résultat le plus probable de ces observations est, à partir du point où le contrôle devient possible, une certaine dilatation de notre échelle chronologique. Dans l'hypothèse que nous examinons maintenant, Gerson a tenu sa promesse : il a prononcé tout au moins les douze sermons dont l'état de la documentation nous a conduit à conjecturer l'existence. Dès lors, chacune des impossibilités de prédica-

(1) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 659-660 ; LL 111, p. 1.
(2) *Registres capitulaires*, AN LL 111, p. 143 *(in ecclesia)*, et 144.
(3) *Registres capitulaires*, AN LL 111, p. 311-312.

tion dénoncée par les *Registres capitulaires* doit se solder par un allongement d'un an. Une telle extension, si elle se heurte aux limites que nous venons de fixer, peut être décisive pour notre problème.

Or, de ce point de vue, la date la plus sensible est 1408. Cette année-là, documentés comme nous le sommes, on doit tenir pour pratiquement certain que Gerson n'a pas prêché le Jeudi-Saint à Paris. La conséquence immédiate de cette abstention est l'élimination de notre douzième schéma, car son dernier terme serait *ipso facto* retardé d'un an jusqu'au 28 mars 1415, ce qui serait franchir le *terminus ad quem* le plus ferme qui soit. Dès lors, la date la plus tardive qu'il soit possible d'assigner au sermon *Ante diem* devient le 23 mars 1402.

Mais c'est le moins qu'on puisse dire. En réalité, il est à peine moins invraisemblable que Gerson ait prêché le Jeudi-Saint entre 1410 et 1411. Si l'on veut respecter les données et suggestions des registres capitulaires, on tiendra donc comme improbables les dixième et onzième schémas et, tout en conservant le *terminus ad quem* du douzième, on fera remonter le premier terme du cycle jusqu'à la date initiale du neuvième, c'est-à-dire au 27 mars 1399.

Faut-il faire un pas de plus dans le même sens ? Il semble bien que la fragilité de 1406 soit de nature à nous y engager. Si l'on y consent, on rejette à son tour le neuvième schéma, et l'on reporte au 4 avril 1398 le sermon *Ante diem*.

Enfin, si l'on interprète de même les observations relatives à 1409, on aboutit à la dilatation maxima du cycle à douze termes, qui s'étendrait ainsi du 19 avril 1397 au 5 avril 1414, avec six interruptions, y compris celle de 1400, déjà décelée, dont quatre consécutives formeraient une large brèche, de 1408 à 1411.

Il est curieux que plus on défère aux données des registres capitulaires, plus on voit le point initial de notre cycle gersonien s'éloigner de la période où le situait M. Mourin pour se rapprocher de la date que j'ai assignée à ce sermon. Mais, pour important que soit ce résultat, il faudrait beaucoup de naïveté pour le croire décisif. D'abord, il dépend essentiellement de la structure de ce cycle : si Gerson n'a pas prêché douze sermons, tout change. En second lieu, il exige que les absences dont nous informent les notaires du chapitre se confondent avec autant de silences gersoniens au Jeudi-Saint. C'est assez probable, et même, une fois au moins, pratiquement sûr. Mais nous ne cherchons pas des probabilités. Il nous faut des certitudes. Le point que nous venons d'atteindre doit donc être dépassé. Nous n'avons désormais d'autres ressources que celles de la critique interne. Essayons...

B) LA CRITIQUE INTERNE

Si nous ne multiplions les mesures de prudence et les précautions de tout ordre, nous allons courir une étrange aventure. La situation est telle, en effet, que l'on ne peut pénétrer sur ce terrain, toujours dangereux, sans être mordu au cœur par le sentiment très aigu d'une insécurité extrême. Les textes dont nous disposons ne représentent qu'une partie du cycle dont ils font conjecturer l'existence. Ce sont des œuvres oratoires qui dérivent plus probablement d'une tachygraphie que d'un original écrit par Gerson lui-même. Des éléments, essentiels de notre point de vue, ont pu être dits en chaire sans retenir l'attention des tachygraphes. Des fragments entiers ont pu être négligés. D'autre part, le contexte historique auquel nous devons référer ces sermons est, somme toute, mal connu. L'un de ses principaux caractères est une mobilité qui affecte non seulement les événements et les positions respectives des personnages mis en présence, mais leurs sentiments et leurs doctrines. Bien souvent, et pour beaucoup, tout changeait, et du tout au tout, d'année en année, et parfois d'heure en heure. En cette période du Grand Schisme d'Occident, idées et passions se développaient, s'affrontaient, s'emmêlaient en une agitation si véhémente que l'histoire a beaucoup de peine à suivre leur développement respectif, à débrouiller leur enchevêtrement ; plus encore, à découvrir leur origine ou même leur première manifestation. Pour s'y reconnaître, elle élimine, elle simplifie, elle classe. Rien de plus nécessaire, sans doute, à l'histoire, rien de plus dangereux pour la critique. Sans cesse, si elle ne veut sombrer dans le jugement téméraire ou les interprétations fallacieuses, elle doit traverser toutes ces reconstructions si cohérentes et si claires, toutes ces apparences, pour revenir à la confusion du réel et y chercher, tant bien que mal, les seuls points d'appui capables de porter une base résistante. Dès lors, la réserve dont doit toujours s'entourer une opération de critique interne prend de telles proportions qu'elle menace de dévorer, sans même la laisser parvenir à sa formulation, toute conclusion quelque peu ferme et précise.

Résistons, pourtant, à ce vertige de prudence, car, si nous ne consentons à courir quelques risques, nous renonçons à la seule méthode qui nous reste pour tenter de dépasser le point que nous venons d'atteindre. L'essentiel est de nous tenir en garde contre les illusions qui nous menacent de toutes parts et de chercher beaucoup moins à aboutir coûte que coûte qu'à promouvoir, en les orientant, de nouvelles critiques, ou, mieux encore, s'il est possible, un nouvel effort de documentation.

Le seul moyen de réussir est de prendre l'un après l'autre nos six sermons et d'en dégager tous les éléments qui peuvent permettre une comparaison soit avec le contexte historique, soit avec d'autres œuvres de Gerson. Assurément, c'est choisir le chemin le plus long, mais c'est le seul qui puisse nous permettre d'avancer en toute sûreté. Si l'on

voulait se contenter de dégager les traits les plus immédiatement évidents, on risquerait de négliger des données moins significatives, bien que plus enveloppées, et si l'on prétendait tout simplifier en considérant ces six sermons d'ensemble pour régler leur situation respective par quelques arguments massifs ne portant directement que sur tel ou tel d'entre eux, on durcirait les lignes réelles de la documentation, on s'exposerait à la pétition de principe en considérant comme assurés des résultats qui ne dépassent pas le vraisemblable, voire le possible, on brouillerait la question au lieu de la résoudre.

En situation si délicate, une conclusion légitime ne peut guère se trouver qu'aux points de convergence entre de multiples observations dont l'objectivité n'est garantie que si chacune est conduite de façon tout à fait indépendante. Les circonstances sont si complexes, ces témoins sont de telle nature, qu'il faut les interroger un à un. Ce n'est qu'à la condition de les recueillir séparément que leurs dépositions respectives pourront être efficacement comparées, prendre tout leur sens et nous autoriser à constater un accord mesurable, ou à mesurer l'importance de leurs dissentiments.

a) Le sermon « Ante diem autem festum Paschae »

Ce sermon n'est pas seulement le plus ancien à nous avoir été conservé dans la série du Jeudi-Saint, c'est encore le tout premier élément de ce cycle. Ces deux points sont certains, et ces deux certitudes fixent notre point de départ. Il s'ensuit que le problème de sa situation chronologique est d'importance primordiale. Le résoudre, c'est par le fait même déterminer, sinon en toute rigueur la position de tous les autres, puisque se sont produites des ruptures de continuité dont il resterait à évaluer, chaque fois, la durée, du moins le *terminus a quo* le plus robuste et dont l'efficacité ne peut être que décisive en notre enquête. Pour procéder de façon aussi objective que possible, oublions provisoirement ce que viennent de nous apprendre ou de nous suggérer les Registres capitulaires ; ne prenons que ce texte en lui-même. Contient-il de quoi le situer par rapport aux autres œuvres de Gerson ou par rapport aux événements survenus en ces années 1391-1403 ?

Il nous a déjà ménagé la découverte d'une relation de postériorité par rapport à un sermon de Gerson sur la paix de l'Eglise. Il va nous permettre deux séries d'observations qui se divisent d'elles-mêmes en deux catégories, les unes positives, les autres négatives.

1. *Données positives*

J'entends ici par *données positives* exclusivement celles qui, dans l'état présent de nos connaissances générales et de notre documentation particulière, permettent d'évoquer un certain contexte historique ou littéraire. Je laisse de côté tous les éléments doctrinaux qui ne pourraient, sans

cercle vicieux, être affectés d'un coefficient chronologique. L'élimination est considérable, car, développant assez longuement des notions théologiques, c'est seulement par ses allusions au Grand Schisme que ce sermon se rattache à certaines circonstances concrètes et permet d'espérer des recoupements fructueux. Le premier moment de la méthode qui s'impose ici est l'inventaire de ces références, mais toute comparaison risquerait d'être fallacieuse si l'on traitait chacune d'elles sans tenir compte des autres. Se complétant, se corrigeant l'une par l'autre, s'éclairant mutuellement, elles doivent être prises d'ensemble, et ce n'est qu'en respectant toutes leurs nuances que l'on peut avoir quelques chances de retrouver la période à laquelle appartient ce discours.

Au moment où Gerson se résout à commenter l'évangile du Jeudi-Saint, le schisme dure, et l'orateur sacré en parle sans que rien donne à penser qu'aucune mesure concrète ait été prise qui soit de nature à faire espérer l'union[1]. A pareille époque, ce trait peut paraître banal ; isolé, il semble dépourvu de toute valeur critique. Ce n'est pas avant l'élection d'Alexandre V à Pise (26 juin 1409) que les milieux parisiens — l'Université, surtout — ont pu croire que l'unité de l'Église était enfin rétablie. La marge d'indécision qui affecte notre sermon ne s'étendant, au maximum, que de 1391 à 1403, cette allusion au schisme porte sur une période telle qu'elle n'exhibe, de prime abord, aucun aspect caractéristique. Il suffit, pourtant, d'y regarder d'un peu plus près pour que, venant de Gerson, une référence au schisme considéré dans sa permanence même, sans que soit aucunement évoquée la moindre tentative d'apaisement, la moindre déception, se place d'elle-même en une période assez limitée.

On se tromperait, en effet, du tout au tout, si l'on se représentait les années 1391-1403 comme une coulée uniforme dont aucun incident notable ne viendrait rider les eaux. En réalité, ce laps de temps nous offre quelques jalons très précis autour desquels se sont produits des remous si violents qu'un texte qui n'en porte aucune trace se situe quasi automatiquement — sauf preuve du contraire — en amont de ces perturbations. C'est d'abord, le 16 septembre 1394, la mort de Clément VII bouleversant toutes les habitudes et toutes les espérances de la cour de France et de milieux clémentins ; puis, le 28, l'élection de Benoît XIII, avec toutes les perspectives qu'ouvraient la personne du nouveau pontife et ses promesses[2]. Autour de ces deux dates, les rêves d'union prennent corps. Dès avant la fin de l'année, ils révèlent leur vraie nature : des rêves, que l'ambition, la duplicité ou la maladresse rendent aussi irréalisables que jamais. Entre le 2 et le 18 février 1395, l'assemblée du clergé de France adopte le programme de la double cession et commence

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Ante diem;* t. III, col. 1143D-1144B.
(2) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme,* t. III, p. 3-16.

à brandir la menace de la soustraction d'obédience ; vers le 14 avril, l'ambassade de l'Université de Paris part vers Avignon, où elle recommande à Benoît XIII la voie de cession, sans exclure celle de compromis ou de concile. En juillet, rupture entre Benoît XIII et les ambassadeurs[1]. Dès lors, la situation ne cesse de se tendre jusqu'en 1398. Le 21 mars 1396, l'Université de Paris en appelle au pape futur de tous les torts que lui a causés ou que lui causera Benoît XIII, lequel déclare, le 30 mai, que cet appel est nul et illicite, ce qui n'empêchera pas l'Université de Paris de le réitérer, en le justifiant, le 3 août, et d'aller plus loin en cherchant des arguments qui autorisent à déposer un pape[2]. Malgré les protestations de Benoît XIII[3], un concile se réunit à Paris du 16 août au 11 septembre, et frôle de près la soustraction, qu'il ajourne finalement jusqu'après nouvelle sommation[4]. Toujours en tête de ce funeste progrès, l'Université de Paris vote, avant le 20 novembre, à l'unanimité moins une voix, la soustraction partielle d'obédience[5]. En 1397, le mois de février voit une instance de l'Université auprès du roi, et juin-juillet une ambassade menaçante et vaine en Avignon[6]. Le 12 septembre, nouvelle péripétie : le roi interdit à quiconque de prêcher et d'écrire contre la voie de cession[7]. De son côté, l'Université de Paris déclare, en décembre,

(1) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 29-42.
(2) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 87.
(3) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 101-102.
(4) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 104-107.
(5) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 139, note 1.
(6) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 139, 117-119.
(7) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 144-145, et *Ordonnances des rois de France*, t. VIII (1750), p. 153 : « Lettres qui défendent de prêcher et d'écrire contre la voie de cession qui avait été prise en France pour faire cesser le schisme de l'Église ». Comme l'indique ce titre de Secousse, l'ordonnance ne vise que les adversaires de la voie de cession. On ne saurait donc la confondre avec l'interdiction pure et simple de parler ou d'écrire sur le schisme, comme l'a fait Guillaume Blanchard, *Compilation chronologique contenant un recueil en abrégé des ordonnances et lettres patentes des rois de France qui concernent la Justice, la police et les finances*, t. I, Paris, 1715, col. 197-198 : « Déclaration portant défenses de prêcher et d'écrire sur les matieres du Schisme. A Paris le 12 septembre 1397 ». Si ce compilateur avait exprimé la vérité, ce point critique eût présenté une importance extrême pour situer des œuvres traitant ou non du schisme. Mais, bien qu'il n'ait pas respecté la teneur exacte de l'ordonnance authentique, il a sans doute rencontré l'interprétation de fait que des hommes comme Gerson durent donner de ce texte. Peu disposés à reconnaître les mérites exclusifs de la voie de cession, hostiles au mouvement violent qui emportait la majorité de l'Université, s'ils avaient parlé du schisme, ce n'eût été que pour s'opposer à la politique royale. Le chancelier lui-même ne pouvait espérer échapper à un texte formel qui disait : « Que nulle personne de quelque estat ou condition qu'elle soit, si osée ne soit ne si hardie, occultement ne en appert, directement ne indirectement, de fait ne de dit, de preschier, dogmatiser, faire, ne scripre Epitres ne autres quelconques escripteures, ou choses que puissent donner, faire ou porter aucun prejudice ne empeschement à laditte voye de Cession, ne à la maniere et moyens de proceder ou pratiquer icelle : Et se aucun ou aucuns est ou sont trouvé ou trouvés faisant ou faisans le contraire, punissiés-les par telle maniere que autres y preignent exemple »...

qu'elle ne soulèvera plus, avant un an, la question du schisme et de la solution qu'il conviendrait d'adopter[1]. La trêve était loin d'être écoulée lorsque, le 28 juillet 1398, la soustraction d'obédience au pape d'Avignon — donc, à tout pape — fut décidée[2]. Mesure inouïe, qui souleva bien des protestations intimes ou expresses. Dès novembre 1399, le bruit commença à courir d'une prochaine restitution d'obédience[3]. 1400 et 1401 passent sans rien de très notable à ce point de vue, si ce n'est qu'à partir d'octobre 1401 tout paraît tendre vers la restitution. Bien que la situation reste d'une mobilité extrême, Benoît XIII, le 4 décembre 1401, se montre plein d'espoir[4]. En 1402, les symptômes favorables se multiplient : le 26 février, l'Université d'Orléans affirme n'avoir pas consenti à la soustraction et demande qu'on poursuive la restitution d'obédience. Le 4 mars, Charles VI promet de secourir « notre Saint-Père »[5]. En avril, réaction violente des milieux universitaires à Paris : Jean Courtecuisse déclare Benoît XIII parjure et schismatique[6]. Ce n'est qu'un accident. Le 7 juillet, l'Université d'Angers appelle la restitution de ses vœux, et c'est dans le courant de la même année que Nicolas de Clamanges écrit au roi pour l'engager à revenir au Souverain Pontife[7]. Le 11 mars 1403, Benoît XIII s'évade de son château assiégé et reprend l'initiative des opérations[8]. La France est obligée de retourner sa politique. Au début de mai, le clergé se réunit de nouveau à Paris pour préparer la restitution d'obédience[9]. Nous n'avons pas à aller plus loin. Et Gerson ?

Prévenu par la bienveillance de Benoît XIII, qui comble également de ses faveurs son maître très cher Pierre d'Ailly, Gerson lutte obstinément pour l'unité, mais, restant fidèle au pape d'Avignon, il n'hésite pas à se séparer de l'Université lorsqu'elle prétend guérir le schisme général par un schisme particulier. Tandis que Pierre d'Ailly est nommé, le 2 avril 1395, évêque du Puy, il est lui-même promu, dès le 13 et par *motu proprio* de Benoît XIII, chancelier de l'Université de Paris[10]. Ecœuré, sans doute, par les passions véhémentes qui se déchaînent alors chez ses collègues, il va, le 12 octobre 1396, prendre personnellement possession de son décanat brugeois et reste près de trois mois en Flandre[11]. Il y revient

(1) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 140-141 : « momentanément assagie », dit l'illustre historien. Mais ne devrait-on pas penser plutôt que deux raisons imposèrent à l'Université cette sagesse qui lui était si peu naturelle : le désaccord qui régnait entre ses membres, et l'orientation nouvelle de la politique royale qu'il ne s'agissait pas d'entraver ?
(2) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 183.
(3) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 233.
(4) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 254-255.
(6) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 257.
(6) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 261.
(7) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 269, 270-271.
(8) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 325.
(9) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 335-336.
(10) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 70-71.
(11) E. Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, p. 9-13.

du 24 janvier au 2 mars 1398, puis du 4 juin 1399 au 21 septembre 1400 et, avant le 11 mars 1400, déclare pourquoi il veut abandonner cette chancellerie parisienne qui le dévore et le déçoit[1]. Ni le duc de Bourgogne ni le Chapitre de Paris n'ayant consenti à cette abdication, Gerson ne tarde pas à reprendre la route de la capitale et, au témoignage de Jean de Montreuil, à assumer la responsabilité d'un retournement d'opinion en faveur de Benoît XIII[2]. La restitution d'obédience est, pour lui, un triomphe. Il l'avait préparée, littérairement, surtout par son *Trilogus* ; il la célébrera solenellement le 4 juin 1403[3]. Ces précisions rappelées, avons-nous de quoi situer le sermon *Ante diem* ?

Distinguons, du point de vue des ressources qui viennent de nous être fournies, deux périodes notablement différentes : avant et après le 28 juillet 1398. Le sermon *Ante diem* ne pouvant — dans l'hypothèse du cycle à douze termes que nous examinons — osciller qu'entre 1391 et 1403, il aurait été prononcé, dans la seconde partie de ce laps de temps, en pleine soustraction. N'hésitons pas à penser que Gerson, tel que nous le connaissons, tel qu'il s'est engagé dans ce problème, n'aurait pu faire une telle allusion au schisme sans ajouter un mot sur l'aggravation de fait que constituait la soustraction même. Son texte restant muet sur ce point alors que, s'il était postérieur à 1398, son mouvement même l'aurait porté à exprimer un certain jugement à ce sujet, tout donne à penser qu'il est antérieur à juillet 1398. Faut-il le placer plus haut encore ?

A ne tenir compte que de l'allusion à la permanence stable du schisme, assurément, car on devrait le considérer comme prononcé avant septembre 1394. Impossible, si Gerson se référait certainement au sermon *Pax vobis*, cette conclusion peut être examinée dans l'hypothèse où il penserait soit au sermon de l'Épiphanie 1391, soit à tout autre discours perdu. Que vaut-elle ?

Le contexte historique paraît la recommander de façon pressante. C'est entre 1391 et 1394 que les amis de l'unité ont éprouvé avec tant d'acuité le sentiment que rien ne pourrait modifier l'état de fait dont souffrait l'Église que beaucoup n'imaginaient pas d'autre solution efficace que la violence des armes contre l'« intrus »[4]. De septembre 1394 à 1398, l'impression change. La mobilité succède au désespoir. On ne conçoit

(1) E. Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, p. 14, 15-27, 21-23.

(2) E. Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, p. 23, 27 ; A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, p. 566-574.

(3) A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, p. 352-376.

(4) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. II, p. 394-428. Bien des nuances seraient nécessaires. La « voie de fait » était celle qu'avaient choisie Clément VII et la cour de France. Les milieux universitaires parisiens n'eurent de cesse qu'ils n'aient fait triompher leur proposition à trois termes : cession, compromis ou concile. Dès 1391, Gerson eut le courage de s'élever contre la voie de fait, mais la réaction de la cour montra assez que les sphères gouvernementales ne renonceraient pas facilement à leur conviction.

pas que, le 8 avril 1395, Gerson ne fît point allusion aux espérances de septembre 1394 et aux déceptions qui les suivirent ; que, le 30 mars 1396, il n'eût pas un mot pour approuver ou blâmer les tendances schismatiques de son Université ; que, le 19 avril 1397, il ne soulignât pas l'invraisemblable obstination d'un Pontife que le clergé parisien traitait comme le seul responsable du *statu quo*, et que, le 4 avril 1398, il osât aborder ce sujet brûlant, sans avoir l'excuse de dire quelque chose d'utile sur le mouvement des esprits en ces conjonctures décisives. De ce point de vue, *Ante diem* devrait être placé au moins un an plus tôt que je ne l'ai cru, peut-être deux, ou trois, ou quatre.

Il en est deux autres qui semblent suggérer même conclusion. D'une part, la structure de ce sermon paraît trahir une certaine inexpérience de l'orateur, donc une œuvre de jeunesse. Emporté par son éloquence, Gerson n'a pas su se maintenir dans les limites que le temps lui assignait. Nous avons vu que ce défaut revient dans presque tous les sermons de ce cycle, mais s'atténue vers la fin, au point de disparaître, apparemment, dans le dernier[1]. Comme *Ante diem* est certainement le plus ancien de la série, il s'agit là d'une habitude précoce dont le prédicateur a eu du mal à se corriger. Chose remarquable, c'est seulement dans le sermon de Pâques *Pax vobis* — 1394[2] — et dans le sermon sur l'Eucharistie, *Memoriam*[3], de date encore incertaine, que ce travers est actuellement observable. Toute la série *Paenitemini*, en particulier, l'ignore, ce qui confirme notre conclusion sur l'hétérogénéité temporelle des deux cycles. D'autre part, la façon même dont Gerson prend son sujet et l'attitude qu'il adopte à l'égard des Grecs trahissent l'influence immédiate des soucis scolaires et invitent à situer ce discours non loin des années d'étude du jeune orateur. Ce qui l'intéresse beaucoup, en effet, c'est la controverse entre Grecs et Latins sur la date exacte de la Cène, et l'attitude contentieuse, presque agressive, qu'il prend à cette occasion contre les Grecs sent les disputes d'école bien plutôt que la véritable compréhension du problème et la bienveillance qui inspireront, en 1409, au chancelier son beau discours sur le retour des Grecs à l'unité de l'Eglise[4]. Empressons-nous toutefois d'avouer que de telles suggestions

(1) Voir plus haut, p. 363-371.

(2) Cf. J. Gerson, Sermon *Pax vobis*, ms. B. N. fr. 13318, fol. 151r° : « Je avoye entencion d'entrer plus avant en la matiere par mettre conclusions et de respondre a aucunes frivoles raisons que font aucuns, mais la briefté du temps me contraint a faire fin, en suppliant en hortant et requerant vous messeigneurs les princes et prelaz... » ; cf. t. III, col. 1214A : « ... et respondere aliquibus formalibus rationibus... ».

(3) J. Gerson, Sermon *Memoriam fecit mirabilium*, d'après l'édition E. Du Pin, t. III, col. 1291D : « Possent hic tres moveri quaestiones, de quibus ob temporis angustiam supersedere decrevi » ; le ms. B. N. fr. 24841, fol. 53v°, omet cette transition.

(4) Cf. J. Gerson, Sermon *Ante diem*; t. III, col. 1143B-C, 1144C-1145D. Ainsi, col. 1143B : « Caveamus, Patres, Domini ac Fratres praecipui, caveamus ipso hoc ingressu, ne forte offendamus ad lapidem erroris et scandali, quo et Graeci turpiter lapsi sunt » ; 1145A : « Hic libera voce respondeo, nullius authoritatem me praeponere Evangelicae veritati ».

manquent essentiellement de rigueur chronologique. Entre 1391 et 1395 la distance n'est pas telle qu'au terme de ces quatre ans, Gerson n'ait pu encore céder à quelque tradition d'esprit scolaire, d'autant qu'il est encore professeur et sur le point de devenir chancelier. Ne nous laissons donc pas entraîner en ce sens avant d'avoir achevé l'inventaire de nos ressources.

C'en est une, et de très grande importance, que la crainte dont Gerson tient à faire part à son auditoire aussitôt après avoir évoqué le schisme présent. Il redoute l'alliance du schisme et de l'hérésie. Non moins capitale que la nature de cette appréhension est le fait qu'elle porte sur une éventualité. Le mal est redoutable, parce qu'il est imminent, mais l'union n'est pas encore consommée. Sans doute, quelques pénétrations locales et partielles ont pu se produire, mais, dans l'ensemble, la catastrophe n'est pas encore arrivée. Elle serait terrible, car, lorsque cette alliance funeste est contractée, rien, ni effort intellectuel, ni habileté diplomatique, ni délibération, ni puissance, ni même usure du temps, rien ne peut en délivrer l'Église. On le voit à l'évidence, et l'exemple du schisme qui divise Grecs et Latins achève de le montrer. Dans le cas présent, d'ailleurs, chacun des deux partis ainsi opposés est trop puissant et renommé, trop avide de défendre son honneur, trop convaincu qu'il l'emporte sur l'autre par la pureté de sa foi et la perfection de sa pratique religieuse, pour consentir jamais à une rétractation publique de son hérésie et à l'aveu d'une honteuse erreur. Le devoir suprême est donc de consacrer toutes ses forces, tous ses soins, toute sa vigilance à prévenir ce fléau, en empêchant hérésie ou erreur formelle de venir s'ajouter au schisme présent. En est-il temps encore ? Hélas, s'écrie le prédicateur, hélas ! combien je crains que l'hérésie ne frappe déjà à la porte, où même qu'elle n'ait déjà fait irruption çà et là[1] ! A quelle phase du schisme peuvent bien correspondre pareille crainte, pareille impression ?

Pour répondre avec la précision qui nous serait nécessaire, il faudrait durcir les lignes que les documents nous permettent de tracer, mais si nous savons nous contenter d'indications suggestives, il n'est pas

(1) Cf. *supra*, p. 385-386 et note 1, et compléter le texte cité, col. 1144A : « Neque enim, haeresi stante, posset vera pax introire, eadem prius non expulsa ; quoniam arbitraria compositio, condescensio, seu dissimulatio in Fide (quemadmodum in ceteris quibusdam) locum non habet. Exigeretur ergo, ut pars errans resipisceret palam ab haeresi, et se turpiter errasse fateretur. Hoc autem quando fieret, praesertim cum pars quaelibet grandis sit et famata, honoris sui cupida et tenax, et quae doctrina Fidei ac Religionis observatione supra reliquam gloriatur. Haec est sane pestifera radix atque societas, quae a Graecis ad Latinos schisma divelli hactenus prohibuit. Quamobrem summopere enitendum est, totis viribus elaborandum, omni sollicitudine et vigilantia providendum, ne ad schisma praesens superadducatur pessima comes, haeresis scilicet, vel erroris assertio. Et heu heu ! Quam vereor, ne jam ad limina (ut ajunt) et in foribus pulset, ne jam hinc vel inde accersita pene introeat ».

impossible d'obtenir quelques données fort utiles. Certes, on doit renoncer à désigner le moment où Gerson a commencé à redouter que le schisme ne fomentât l'hérésie. Le domaine de sa réflexion silencieuse reste inaccessible à l'histoire. On ne peut même encore espérer dater de façon rigoureuse tous ses opuscules relatifs au schisme, et pas davantage soutenir que ce qui nous en a été conservé représente tout ce qu'il a écrit sur ce point. Mais il est deux jalons privilégiés dont le témoignage n'est pas loin d'être décisif, à savoir le sermon *Adorabunt eum* et le sermon *Pax vobis*. Ces deux textes sont contemporains des états d'âme éprouvés par les ouvriers de l'union dans la période clémentine où rien ne paraissait menacer le *statu quo*. Or, ni l'un ni l'autre ne nous montre la menace d'hérésie comme capitale, imminente, déjà partiellement réalisée. A l'Epiphanie 1391, Gerson évoque aux yeux du roi toutes les catastrophes engendrées par le schisme. Le jeu même de ce développement l'entraîne nécessairement à parler d'hérésie, mais il ne s'agit pas pour lui de dénoncer un mal imminent, encore bien moins actuellement présent. Ce que l'expérience lui apprend, c'est que le schisme engendre la haine, la guerre, le renversement des valeurs, le mépris des sacrements. Voilà où l'on en est. Cela dit, l'orateur prévoit les pires maux : Juifs et Sarrasins pourront attaquer impunément la chrétienté divisée et ravagée par la guerre civile. Hérésies et fausses doctrines seront répandues, les défenseurs de la foi persécutés[1]. C'est une prédiction, non une description. Une prédiction qui a pour raison d'être de troubler la quiétude du roi, de l'empêcher de dormir, non de le mettre en présence d'une situation de fait. Cela arrivera, s'il n'y met bon ordre : cela n'est pas encore arrivé[2]. En pareil contexte, l'hérésie n'est guère qu'un des

(1) J. Gerson, Sermon *Adorabunt;* ms. B. N. fr. 24840, fol. 187v° : « Las comme grant maulx et inexcogitables viennent espirituelment pour ce miserable maleureux descort, mais aussi langue d'omme reciter ne pourroit les maulx temporelz qui en viennent : commotions des guerres et des batailles (s)aines des rois contre rois, de princes contre princes, de peuple contre peuple, comme experiance l'enseigne, il en vient exaltacion et promocion de non dignes, deppression des dignes, les sains sacremens en sont mis a vilté, dispensacions sont faictes (a villeté dispensacions sont faictes) discricions. Les Juifz et les Sarrazins plus grant matere avoir ne pevent de s'esjoir et de hardiement envair et assaudre crestienté. Cause pour quoy : car se maist dieux elle mesmes s'aidera a destruire par guerres et divisions civiles. *Omne regnum in se divisum desolabitur*, afferme cellui qui ne peut mantir que tout royaume qui est en soy devisé perira. Heresies et fausses doctrine se publieront, venra persecucion de ceulx qui diront verité, qui annunceront la foy, et ceulx qui aider vouldront a mectre paix et union en saincte eglise et en chrestienté seront persecutees comme scimaques, et lors ycy aura point de remede quant les prescheurs de verité seront a ce meues. Vela la foy, l'esglise et crestienté perdue » ; cf. t. III, col. 989D-990A.

(2) Cf. le même sermon, à la suite, fol. 188v° : « Et briefment tant de maulx en viennent et vraysamblement en venront en corps et en ame se remede n'y est mis que se par clers de grant eloquense et science comme plusieurs sont en vostre royaume et a son droit plainement declarié, sire, vostre foy est si grande, vostre affeccion si entiere au bien de crestienté que jamais ne dormiries de ferme somme jusques a tant que remede y eussiez mis » ; cf. t. III, col. 990 A-B.

ressorts de la rhétorique gersonienne. Elle ne se dresse pas devant l'orateur comme une réalité déjà incarnée, déjà audacieuse. Il ne déclare donc pas au roi qu'il faut la réprimer ; il l'exhorte seulement à la prévenir. Le sermon *Pax vobis* est plus remarquable encore à cet égard. Persuadé que les princes du sang royal ont une responsabilité considérable dans cette question d'unité ecclésiastique, Gerson les adjure en termes pathétiques de faire tout ce qui dépend d'eux pour mettre fin à ce schisme, qui est le pire de tous. S'ils se récusent, il durera, il tournera de mal en pis. En ouvrant les vannes à l'hérésie ? Chose étonnante, l'orateur n'allègue plus ce péril. Ni le mot d'hérésie ni la chose ne reparaissent en ce discours. Ils ne sont pas, pour le moment, à l'horizon du prédicateur ou de son auditoire[1].

Nous savons, par un document fort important du 21 juin 1394, que la menace immédiate d'hérésie et son apparition réelle en plusieurs points du champ ecclésiastique étaient au contraire, dès cette date, au premier plan des préoccupations universitaires. Dans une lettre adressée à Charles VI pour lui faire connaître les trois voies capables de procurer la paix de l'Église, l'Université de Paris ne se borne pas à professer la thèse augustinienne que le schisme invétéré est hérésie : elle assimile le schisme d'occident au schisme grec, et elle n'hésite ni à affirmer que des hérésies s'efforcent déjà de venir à la lumière, ni à déclarer hérétique, parce que schismatique pertinace, le Souverain Pontife qui repousserait ses solutions sans en proposer d'autres qui soient efficaces[2]. Elle insiste en dénonçant comme régnant partout en souveraine l'hérésie simoniaque et en déplorant l'impunité dont jouissent les hérétiques disséminés un peu partout et répandant en secret, sinon encore à ciel ouvert, de pernicieuses hérésies qui s'étendent chaque jour comme un cancer[3].

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Pax vobis*, ms. B. N. fr. 13318, fol. 150r°-151v° ; t. III, col. 1212D-1214B.

(2) Cf. *Lettre du 21 juin 1394 de l'Université de Paris à Charles VI*, AN M 67 B (n° 59), fol. 4r°, en marge gauche : « inveteratum quippe scisma, sicut ait Augustinus, heresis est » ; et un peu plus loin : « sicque in oblivionem cum Grecorum discidio atque in finem seculi perducetur. Quis igitur obviabit surgentibus heresibus et jam ex nunc pululare ac in lucem erumpere nitentibus, cum ab altero plectendus ad alterum de facili pro impunitate confugiet ». Le *Cartulaire* de Denifle, qui édite cette lettre au t. III, p. 617-624, sous le n° 1683, a omis, p. 620, cette déclaration capitale, en la remplaçant par des points. La lettre poursuit, fol. 5v° (Denifle, p. 621) : « Si alter dissidentium aut uterque vias tres expositas inire obstinatius refugerit nec aliam ydoneam vel alias obtulerit, eum velut scismaticum pertinacem et quod ad id consequens est hereticum nec gregis Christi pastorem sed direptorem potius ac tirannum judicandum ».

(3) Cf. même *Lettre*, fol. 7r° (Denifle, p. 622) : « Quid nunc de symoniaca heresi loquimur ? Que in ecclesie domo sic presidet ut jam ejus dicioni omnia sint prope modum subjecta », et 7v° (omis par Denifle) : « Hinc infideles oppugnant, hinc heretici irruunt qui jam venenatum caput extollere vehementer nullo vindice ceperunt et in complurimis locis hereses pernitiosas etsi non adhuc patenter tamen latenter seminant et ut cancer quotidie magis serpunt ».

On ne doit pas oublier que, dès les origines du Grand Schisme d'Occident, l'accusation d'hérésie avait été portée contre les partisans de tel ou tel pape, et motivé, hors de France, au moins une exécution[1]. Mais c'étaient des cas extrêmes où seule avait parlé la passion partisane. Contre l'évêque de Paris, l'Université avait déclaré, le 15 juin 1381, que « nul ne devrait être regardé comme hérétique ou schismatique parce qu'il refuserait de croire à la légitimité de Clément[2] ». Depuis 1383, la discussion était pratiquement close. C'est ce qui s'est passé à partir de 1390 qui nous intéresse ici.

Tel qu'il se présente à nous sur ce point, le sermon *Ante diem* paraît décrire une situation fort analogue à celle que les universitaires signalent à la vigilance du roi en juin 1394. La question devient donc celle-ci : Gerson parle-t-il un peu avant cette date, au Jeudi-Saint 1394, ou au contraire un peu après, en 1395, 1396, 1397 ou 1398 ?

Nous réussirons peut-être à choisir si nous observons de près les trois caractères complémentaires qui marquent les dernières lignes de cette digression. Gerson vient à peine d'exprimer son inquiétude devant la menace de l'hérésie qu'il se retourne vers les restaurateurs de l'unité pour déplorer leur paradoxale situation. Eux aussi, la division les ravage, et en des matières qui touchent à la foi. Division qui va jusqu'à l'opposition et à la polémique. Dans leurs rangs, les uns jugent licite, expédient et droit ce que les autres, sans qu'aucune animosité les inspire, ne peuvent s'empêcher de déclarer illicite, inexpédient et injuste, tout en s'étonnant grandement qu'une telle souillure d'extravagance et d'erreur ait pu atteindre des hommes d'ailleurs instruits[3]. Cela dit, Gerson se garde d'insister. Ce n'est pas qu'il soit mal renseigné. Il sait bien des choses, mais il se rappelle cette sentence de Salluste : s'appliquer à de vains efforts et ne chercher par sa fatigue que la haine, c'est le comble de la démence. Il n'ira donc pas plus loin sur cette voie. Il lui suffit d'avoir éveillé en ses auditeurs le désir de réfléchir sur les faits d'expérience : qu'ils ouvrent les yeux, et ce qu'il vient de leur dire, cela même qu'il sous-entend, tout leur apparaîtra en pleine lumière[4]. Il ne lui reste

(1) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. I, p. 306 : le 16 mai, à Rouen, le religieux augustin Jean Romain déclare hérétiques les urbanistes obstinés ; p. 309, note 2 : un clerc clémentin est brûlé comme hérétique en Angleterre ; p. 342 : le 17 mai 1381, l'évêque de Paris, Aimery de Maignac, déclare hérétiques et schismatiques ceux qui refusent d'accepter Clément VII comme vrai pape.

(2) N. Valois, *o. c.*, t. I, p. 343.

(3) J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t. III, col. 1144A-B : « Et nunquid ex adverso, et desuper Fidem concernentibus est jam inter partes non modica contentio ? Ita ut illi licitum, expediens rectumque deputent ac judicent, quod alii etiam non odiosi, illicitum, inexpediens ac iniquum non fateri non possunt ; nec sufficiunt admirari tantam in homines aliunde doctos desipientiae et erroris maculam irrepsisse ».

(4) J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t. III, col. 1144B : « Supremo, multa sciens atque recogitans illud Salustii : *Frustra niti, et fatigando non nisi odium quaerere, extremae dementiae est.* Excitare vos suffecerit, quatenus ad experientiam rationis oculos retorqueatis, et ita quod dico, quodque subticeo aperta luce videbitur ».

plus qu'à invoquer le seul sauveur qui puisse empêcher la déplorable union du schisme et de l'hérésie. Il n'est pas trop tard pour qu'il intervienne, mais seul le Christ peut mettre à l'abri de ce pitoyable mariage son épouse que le schisme suffit assurément à ravager[1].

A vrai dire, Gerson parle ici avec trop de discrétion pour que l'on puisse tirer de son texte une donnée chronologique certaine, mais il en dit assez pour que l'on ne puisse placer ce discours avant l'élection de Benoît XIII. En ce Jeudi-Saint, en effet, Gerson nous donne clairement à entendre que l'unanimité a cessé de régner parmi les ouvriers de l'union et qu'il lui est désormais interdit de dire tout ce qu'il pense à ce sujet sans ameuter contre lui des oppositions allant jusqu'à la haine. Or, c'est seulement à partir du jour funeste où Pierre de Luna réussit à tromper le collège des cardinaux sur ses intentions que la division fut jetée parmi ceux que la passion de l'unité ecclésiastique invitait à l'action unanime. Depuis la fin de 1390 jusqu'à la fin de 1394, l'Université de Paris avait tendu d'un même élan, d'un même effort, à obtenir de la cour française qu'elle renonçât soit à l'indifférence, soit à la voie de fait, et de la cour avignonnaise qu'elle consentît à l'une des trois voies possibles, tout particulièrement à la voie de cession. Peu après l'élection de Benoît XIII, un schisme se produit chez les universitaires parisiens. La grosse majorité persiste dans ce sentiment et exige la cession. Une petite minorité décide de s'en remettre à Benoît XIII, à sa sagesse, à sa bonne foi, à son autorité suprême. Gerson est de ce petit nombre. L'opposition de ces deux tendances éclate pour la première fois en pleine lumière à l'assemblée du clergé de France réunie à Paris du 3 au 18 février 1395[2]. Elle ne cessera désormais de s'aggraver[3].

A en croire l'histoire, nul signe précurseur n'en serait observable. Il est permis d'en douter. Si les documents officiels n'expriment que la joie de la cour et de l'Université, avec leur confiance en Benoît XIII, on ne peut s'empêcher de penser qu'après avoir tout fait pour éviter une nouvelle élection, ces hommes n'aient éprouvé quelque dépit à voir leurs efforts vains, et que plus d'un ait exprimé plus d'une fois quelque inquiétude sur l'empressement du nouvel élu à tenir son serment, et à se démettre. Dès janvier 1395, l'attitude de Benoît XIII révèle quelque embarras[4]. Les députés de l'Université à l'assemblée du clergé reçoivent l'ordre « de tout mettre en œuvre pour obtenir un vote favorable à la

(1) J. Gerson, Sermon *Ante diem;* t. III, col. 1144B : « Occurras velociter salutifer Christe, et nefandissimum, formidantissimumque schismatis, et haeresis consortium, tu qui solus potens es, cohibeas. Satis, immo nimis Ecclesiam sponsam tuam dehonestat, cruciat et dissipat schisma praesens tam inveteratum, et malis radicibus alte defixum. Noli, quaesumus, permittere comitem sibi deteriorem haeresim adjungi, et infaustissimum, ne attingat, dimove connubium ».

(2) N. Valois, *La France et le Grand Schisme,* t. III, p. 33-42.

(3) Voir les étapes principales rappelées plus haut, p. 402-405.

(4) Cf. N. Valois, *o. c.,* t. III, p. 31.

voie de cession », et Pierre d'Ailly lui-même ne peut être fidèle aux instructions de l'Université qu'en développant, le 1er février, devant le roi, « la thèse de la cession »[1]. Les passions commencent à s'échauffer. Benoît XIII est déjà suspect de ne vouloir céder. Prendre alors expressément sa défense peut être non seulement téméraire, mais imprudent pour les deux, surtout quand on est Gerson, disciple de ce Pierre d'Ailly que Benoît XIII nomme, le 2 avril 1395, évêque du Puy, et dans quelques jours — le 13 — son successeur à la chancellerie de Notre-Dame[2].

La réserve qui caractérise ces rapides allusions, en même temps que le souci qu'elles révèlent de dénoncer la division qui sépare les meilleurs sur la légitimité des moyens proposés pour porter remède au schisme, conviendraient fort bien, semble-t-il, au Jeudi-Saint 1395. Avant, rien de tel n'existait. Plus tard, la situation sera beaucoup plus aiguë. Dès 1396, le conflit aura éclaté entre le pape d'Avignon et l'Université de Paris. A plus forte raison en 1397 ou 1398. S'il parlait le 30 mars 1396, Gerson pourrait-il ne pas faire allusion à la grande déception d'avril-juillet 1395, ou au scandaleux appel, vieux de huit jours, lancé par l'Université au pape futur ? Il est inquiet, il voit ses collègues adopter en masse une solution qui lui paraît entachée d'erreur. Il ne se sent plus *persona grata*. Il craint que tout ce mouvement ne finisse par aboutir à l'hérésie. Il se tourne ardemment vers le Christ, son unique espoir. C'est donc que tout espoir n'est pas radicalement perdu. En 1396, il aurait fallu bien peu de clairvoyance pour ne pas nourrir une plus vive inquiétude. C'est d'ailleurs en octobre 1396 que le chancelier se résoudra à quitter Paris pour Bruges. Nous n'en sommes pas encore là, semble-t-il.

Pourtant, vers la fin du discours, une allusion à un personnage remarquable donne à réfléchir. Traitant de la nécessité d'imiter le Christ en pardonnant les injures, le prédicateur propose un exemple qu'il connaît bien et qui ne doit pas être étranger à son auditoire. Il s'agit d'un contemporain dont il tient à proclamer, contre toute opposition de l'envie, qu'il est très célèbre et sans aucun doute très savant. Or, cet homme illustre est harcelé, au mépris de tout droit divin ou humain, par les pires outrages qui sont, circonstance aggravante, autant d'ingratitudes. Se refusant aussi bien à réprimer qu'à punir, il n'oppose à toutes les calomnies que le silence[3]. De qui s'agit-il ? On ne peut pas ne pas penser à Benoît XIII. C'est en effet comme un modèle de mansuétude chrétienne

(1) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 32.
(2) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 70-72.
(3) J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t. III, col. 1152A-B : « Notus est mihi vir tempore nostro, quicquid invidia obstrepet, clarissimus, et absque ulla dubitatione doctissimus, qui gravibus, et ingratis lacessitus injuriis extitit, spreto omnis Juris divini et humani ordine. Sed per haec, et similia medicamentorum spiritualium antidota, quae innumerabilia sunt, inductus est, malle silentio cedere calumniantibus, quam eorum vexationibus comprimendis et puniendis intendere ».

que l'auteur du *Trilogus* et le prédicateur de 1403 présentera à ses lecteurs ou auditeurs le pape d'Avignon[1]. Quel autre personnage, d'ailleurs, vérifierait tous les traits de ce tableau : acharnement dans la violation de tous les droits divins et humains, ingratitude universelle, autorité qui pourrait punir ? S'il en était ainsi, ce sermon ne pourrait être antérieur à 1396, car, même si les milieux parisiens ont commencé dès la fin de 1394 ou le début de 1395 à juger sévèrement le nouveau pape, ce n'est qu'avec l'ambassade infructueuse d'avril-juillet 1395 que Benoît XIII fut officiellement informé des oppositions que sa politique d'atermoiements allait susciter. Mais une bonne raison empêche d'affirmer qu'il en soit bien ainsi : à cette époque, Benoît XIII ne gardait pas le silence ; il réagissait par tous les moyens en son pouvoir, mettant en œuvre non seulement ses ressources personnelles, mais ses meilleurs écrivains[2], et, s'il ne châtiait pas encore ses adversaires, il laissait tous ses apologistes traiter les universitaires parisiens de blaphémateurs et d'hérétiques[3].

Laissons donc ce problème ouvert, et concluons que, dans la mesure où nos informations nous permettent de les interpréter, les données positives que nous fournit le sermon *Ante diem* invitent à le placer entre 1394 et 1397, et de préférence en 1395 que plus tard.

2. *Données négatives*

Constatons tout d'abord une absence significative. Tandis que le sermon *Ante diem* se réfère expressément à un sermon antérieur qui cherchait à promouvoir la paix de l'Eglise, il ignore de la façon la plus complète le thème *Paenitemini*, ainsi qu'une allusion quelconque à l'un des sermons appartenant au cycle construit sur ce thème. Cette ignorance a un sens, car le thème *Paenitemini* a tellement possédé l'esprit de Gerson à une certaine époque qu'il s'imposait à lui au principe d'œuvres qui n'avaient rien de commun avec les sermons qu'il engendrait naturellement. On le retrouve au début des deux leçons contre la vaine curiosité en matière de foi[4], et même en tête du prologue au traité *De mystica theologia*[5].

(1) Cf. A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, p. 352-376.

(2) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 31, 42-60, 72-74.

(3) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 60 : les menaces contre les cardinaux ; p. 73-74 : les traités de Jean Hayton et de Nicolas Eymeric ; c'est le 30 mai 1396 (*o. c.*, p. 87), que Benoît XIII annonce des poursuites contre le procureur de l'Université, Jean de Craon.

(4) J. Gerson, *Lectiones duae contra vanam curiositatem in negotio fidei* ; t. I, col. 86C : « *Paenitemini et credite evangelio etc.* Marc. I. 15. Quanta veneratione simul et audiendi attentione dignum sit verbum praesens hinc perpenditur, quod in eo et ab eo supremus legislator noster Christus suae praedicationis initium consecravit ».

(5) J. Gerson, *Considerationes de mystica theologia*, prolog. ; t. III, col. 361 : « *Paenitemini et credite evangelio*. Marc I. 15. Astrinxit me promissio novissima... ».

Il y a là, ce semble, un véritable critère chronologique, car, la série *Paenitemini* appartenant selon toute probabilité à l'année liturgique 1402-1403, ces trois œuvres sont rigoureusement contemporaines[1]. Or le thème *Paenitemini*, absent non seulement du sermon *Ante diem*, mais de tout le cycle du Jeudi-Saint, y compris sont dernier terme conservé, le *Si non lavero te*, qui n'est pourtant qu'un sermon sur la pénitence, surgit, à titre de complément inévitable, en tête de la Passion *Ad Deum vadit* (Joannis XIII^mo^), *ideo paenitemini* (Marci primo), située au cœur de la série *Paenitemini* et ne pouvant dès lors se passer d'arborer le même thème[2]. L'absence que nous constatons dans le sermon *Ante diem* n'est guère compatible avec l'hypothèse de M. Mourin. Comme elle s'étend à tout le cycle, du moins à ses portions connues, elle invite à disposer ces parties en dehors de la zone temporelle où règne *Paenitemini*.

Un deuxième constat négatif est beaucoup plus important. En tout ce sermon *Ante diem*, Gerson n'introduit aucune doctrine mystique proprement dite. Capital, ce fait doit être établi avec soin. Pour éviter toute méprise, suivons la pensée du prédicateur, et voyons comment il trace sa base de départ en dressant son plan, puis exécute ce plan, sans jamais se laisser conduire jusqu'à ce terrain que son *De theologia mystica* jalonne et circonscrit avec autant de précision que de ferveur.

L'orateur se donne pour tâche d'expliquer le premier verset de son texte évangélique. A cette fin, il observe que saint Jean nous y montre les deux qualités qui illuminèrent avec surabondance l'âme du Christ : la science et l'amour. Cette donnée scripturaire lui donne toute satisfaction parce qu'elle correspond aux deux puissances principales de l'âme raisonnable : l'intelligence et la volonté. La science du Christ se manifeste dans sa connaissance de l'avenir ; son amour, dans le fait qu'il a aimé les siens *in finem*[3]. Voilà pour le sens littéral.

(1) Les deux leçons sont de novembre 1402, et les cours sur la théologie mystique les ont immédiatement suivies. On pourrait objecter que nous ne sommes sûrs de posséder le texte primitif ni des *Lectiones* ni du cours de *mystica theologia*. Peut-être. Mais, pour les *Lectiones*, peu importe, car le prologue exige le thème sur lequel il est vraiment construit. Il n'en va pas tout à fait de même pour le *De mystica theologia :* ce texte évangélique y est plutôt plaqué comme un lien extérieur avec les œuvres qui l'entourent ou le précèdent qu'organiquement relié à un prologue qui, pourtant, parle de *paenitentem affectum*. Ce lien a dû paraître si faible à l'auteur lui-même que ce thème a fini par tomber (cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 504, var. 3), un peu comme quelque chose de factice. Je dis *fini*, à cause de la présence du ms. **W** parmi les témoins de la chute, mais l'accord des mss **J**, **K**, **T**^a^, **X** et **Y** sur ce point rend la date de cette décision — si décision il y a, et non accident — fort problématique. Il reste que moins le lien de ce thème avec le traité qui le porte est nécessaire, plus manifestement exacte est mon interprétation qu'il s'agit là d'une sorte d'obsession temporaire, donc d'un signe doué de quelque valeur chronologique.

(2) J. Gerson, *Ad Deum vadit*, éd. D. H. Carnahan, p. 41 ; sur la date de cette Passion, voir plus haut, p. 337.

(3) J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t. III, col. 1143A : « Et in primis juxta duas principales animae rationalis potentias, quae sunt intellectus et voluntas, duo nobis

Cette exégèse paraît remarquable par son objectivité et sa simplicité. Elle l'est plus encore, à mes yeux, par son caractère a-mystique. Distinguer, dans l'âme raisonnable, deux facultés rationnelles, c'est en effet s'exprimer de façon très banale, mais c'est donner à penser que l'on ignore la structure de l'âme qu'exige l'interprétation théologique de l'expérience spirituelle complète, et sur laquelle Gerson a construit tout son traité *De mystica theologia*. Dans l'âme gersonienne habilitée à la mystique, les degrés sont savamment définis et rigoureusement hiérarchisés. A chaque puissance appréhensive correspond une puissance affective : intelligence et volonté ne s'y trouvent pas sur le même plan. L'homologue cognitif de la volonté, c'est la raison ; l'homologue affectif de l'intelligence, c'est la syndérèse. L'opération de l'intelligence n'est pas l'acquisition de la science, mais de la sagesse ; l'opération de la syndérèse n'est pas l'amour du prochain, mais l'amour suprême de Dieu, l'amour extatique[1]. Dès cette division fondamentale, l'orateur fournit donc la preuve qu'il se meut hors des précisions techniques qui sont le plus caractéristiques de sa doctrine. Lorsqu'il passe du sens littéral à ses applications morales, l'écart est encore plus considérable entre les requêtes les plus essentielles de sa mystique et la position qu'il occupe en ce sermon.

L'explication littérale achevée, l'orateur entend donner deux avis propres à former ses auditeurs. L'un, concernant la science, les exhortera à éviter l'erreur dans l'intellect ; l'autre, relatif à la charité, combattra la tiédeur dans la volonté. Une raison doctrinale décisive lui permet de considérer cette admonition comme exhaustive des besoins humains : c'est par ce couple de qualités, intellectuelle et affective, par la vérité et la charité, que nous sommes soulevés, comme par une paire d'ailes, à la vision et au désir des choses célestes, maintenant dans l'espérance, à la fin en réalité[2].

Rien de plus classique, sans doute, mais rien de moins strictement gersonien qu'une telle doctrine illustrée par une telle métaphore. Le propre d'une paire d'ailes est de battre au même rythme et d'avoir

ostendit Evangelista Joannes, quae Christi animam superabundantes (*sic ;* E. Richer : — *ter*) illustrarunt, scientiam scilicet et amorem. Vis audire scientiam ? *Ante diem Festum Paschae*, inquit, *sciens Jesus, quia venit hora ejus ut transeat de hoc mundo ad Patrem*. Magna profecto scientiae perspicacitas quad ad futura usque penetravit. De hinc audi dilectionem : *cum dilexisset*, inquit, *suos*, etc. O quantus amoris ardor, quanta charitatis incendia, quam firmus tenor dilectionis, quam dilectionem a primordio inchoatam finis nullus extinxit aut rupit ».

(1) Cf. J. Gerson, *De mystica theologia*, cons. 9-16 ; t. III, col. 369C-374B.

(2) J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t. III, col. 1143A : « Quocirca praeter literalem intellectum, duas pro nostra instructione admonitiones promiscue interseram. Unam pro scientia, ne erremus in intellectu. Alteram pro charitate, ne tepescamus in affectu. Hoc habituum veritatis et charitatis binario, velut ala duplici, sublevamur ad videndum, concupiscendumque coelestia nunc in spe, postmodum in re ».

égale influence dans l'ascension de l'oiseau. Or, pour le théoricien de la mystique qu'est Gerson en 1402-1403, l'ascension de l'homme à Dieu, si elle s'opère par connaissance et amour, n'est pas l'effet d'un mouvement synchronique et équipollent entre les facultés cognitives et affectives. La thèse qu'il s'agit pour lui de démontrer prend même la question plus près de la racine. Avant d'établir que la syndérèse l'emporte sur l'intelligence pure et que c'est l'amour pur, l'amour extatique, l'amour super-intellectuel, qui unit l'homme à Dieu, il se propose comme thème de recherche l'affirmation paradoxale que la connaissance de Dieu est mieux acquise par pénitence affective que par investigation intellectuelle[1].

Pour un théologien qui se propose de démontrer non seulement que l'amour de Dieu l'emporte sur sa connaissance — ce que nul ne lui contesterait, *in via* — mais que la meilleure connaissance de Dieu que l'on puisse avoir ici-bas est d'ordre affectif, il est clair que comparer l'action de l'intelligence et de la volonté au battement d'une paire d'ailes serait choisir une métaphore capable d'illustrer une doctrine de juste milieu ou de compromis, non la sienne. Il y aurait là autre chose et beaucoup plus qu'une maladresse technique : une contradiction interne.

Or, le cycle même du Jeudi-Saint nous offre, à cet égard, un témoignage dont la valeur ne peut être exagérée. Son sixième terme, le sermon *Ad Deum vadit*, veut traiter de l'Eucharistie, mais en fonction du thème où Gerson lit que le chrétien, tout comme le Christ, doit passer de ce monde à son Père. Ce sermon aura donc deux parties, dont la première seule nous intéresse ici, car Gerson y définit les degrés par lesquels l'âme chrétienne s'avance vers Dieu. Ici aussi, il n'en distingue que deux, la connaissance et l'amour ; mais sa position doctrinale est devenue si précise et si ferme qu'il ne peut annoncer son plan sans se hâter d'observer que l'amour l'emporte : *et magis per amorem*[2]. Dans une telle doctrine, on ne peut plus se représenter l'âme comme soulevée par la paire d'ailes de l'intellect et de la volonté. C'est pourquoi Gerson renonce à sa métaphore, mais on voit bien qu'il n'en a pas encore perdu le souvenir. Même dans ce contexte, il pense à des ailes, mais ce n'est plus que de façon vague et générale, afin seulement de substituer à cette image désormais inadéquate une comparaison nouvelle, moins poétique peut-être, mais

(1) J. Gerson, *Considerationes de mystica theologia*, prolog., t. III, col. 361 : « Astrinxit me promissio novissima illud aggredi quod vestram exspectationem repetere nunc sentio : ostendere scilicet an cognitio Dei melius per pœnitentem affectum, quam per intellectum investigantem habeatur » ; et les dernières considérations, 35 à 44, col. 390C-398D.

(2) J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit*; t. III, col. 1135B : « Et nos si vere christiani dicimur et sumus, transeamus oportet ex hoc mundo ad Patrem cum Christo ut det nobis omnia in manus. Pro cujus ostensione duas adaptabimus collationi particulas, ut quasi totidem pedibus oratio nostra transcurrat. Prima pars edocebit quibus gradibus anima christiana vadit ad Deum, quia per cognitionem et amorem, et magis per amorem. Secunda ad pergendum suadebit animabitque ».

plus cohérente avec sa doctrine définitive. Tout corps est porté soit par des ailes soit par des pieds. C'est par deux pieds, la foi et l'amour, que l'âme est portée vers Dieu. La connaissance de foi, c'est le pied gauche. Le pied droit, le meilleur, c'est l'amour. Ainsi, peu à peu, pas à pas, l'âme avance, de connaissance en amour, d'amour en connaissance. Ce progrès, sur terre, a un loi : toujours, le pied droit peut aller au delà du point atteint par le gauche. Ici-bas, le pied de l'amour entre souvent là où le pied de la connaissance ne peut pénétrer. Cette progression d'amour, c'est ce que l'on appelle théologie mystique, c'est-à-dire cachée[1].

Lors donc que Gerson conçoit en théologien mystique l'itinéraire de l'âme vers Dieu, il ne peut conserver la métaphore qui lui semblait si expressive lorsqu'il prêchait son premier sermon *in Caena Domini*. Comment ne pas conclure que, lorsque cette métaphore lui semble non seulement expressive, mais suffisante et adéquate, c'est pour la raison qu'il ne se représente pas en théologien mystique le mouvement de l'âme vers Dieu ?

Il n'est pas un détail du sermon *Ante diem* qui ne confirme cette conclusion. Jamais, en aucun passage, le moindre trait de mystique proprement dite n'y apparaît. Gerson, pourtant, y traite de l'amour de Dieu, mais il n'en parle qu'en exégète ou en moraliste. Trois points se font particulièrement remarquer à cet égard. Le premier est la notion de *transitus*. Dans un développement consacré au passage de la créature au créateur, rien ne saurait être plus naturel que l'apparition de ce terme. Toutefois, si Gerson l'emploie, ce n'est pas sous la pression de requêtes lexicographiques : c'est pour un motif doctrinal. La notion de *transitus* est pour lui si riche qu'en déployer le contenu revient à décrire tout le mouvement de la vie chrétienne depuis le baptême jusqu'à la mort. On songe aussitôt à saint Bonaventure. Le rapprochement est heureux, car il permet une différenciation doctrinale aussi sûre qu'immédiate.

(1) J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit ;* t. III, col. 1135B-C : « Exaltatur a terra, ut omnia trahat ad seipsum : si quaeruntur pedes, alae, si vehicula, amor sibi praecipue viam facit. Nam quod est pes vel ala in corpore, id agit amor in mente. <...> Praecedit nihilominus in creatura rationali, praesupponitur pes alius, pes sinister cognitionis : nam ad incognita quis dextrum amoris pedem extenderit ? » et col. 1139 A-B : « Pes amoris in via hac Dei saepe intrat, ubi cognitionis pes foris stat, quamvis ambulando in via Dei, modo praetacto, dum pede Fidei praeposito subsequitur pes dilectionis, trahi possit consequenter pes cognitionis ad ulteriora propinquiori luce cognoscenda, eundo sic pede post pedem. Attamen pes amoris dexter sublimius semper extendi potest pro hac via, quam sinister. Haec est Theologia mystica, id est, occulta, haec scientia propria Catholicorum, hoc manna absconditum, hic calculus, in quo est *nomen novum, quod nemo novit nisi qui accipit*. Apoc. II, 17. haec ambulatio ad Deum, exemplo Moysi in monte et divina caligine, quae ambulatio magis potest suaderi, quam doceri ». Sur les sources de cette métaphore et les textes de Bertrand d'Alen, *De novo saeculo*, cf. A. Combes, *Études gersoniennes*, I ; dans AHDLMA, t. XII (1939), p. 351,

Dans la doctrine de saint Bonaventure, ce thème scripturaire a valeur technique. Il désigne l'« ultime passage » de l'âme à Dieu, et ce passage, survenant de façon entièrement gratuite, au terme des opérations de la grâce la plus intime, est d'ordre spécifiquement mystique[1]. Dans le sermon *Ante diem*, rien de tel. Bien que l'acception de ce terme y soit plus complexe que chez saint Bonaventure, aucune des trois significations qui lui sont reconnues n'est d'ordre mystique. En cette phase de la pensée gersonienne, le *transitus* est soit le passage par la mer rouge du baptême ou de la contrition, soit le progrès à travers le désert par l'âpreté de la tribulation et de la pénitence, soit la traversée du Jourdain de la mort et l'accès à la terre promise[2].

Couvrant la trajectoire complète de la vie chrétienne, ce *transitus* gersonien cesse de caractériser l'*excessus* mystique. Il en va de même pour l'amour de charité sur lequel insiste un peu plus loin le prédicateur. Décrite à l'aide du chapitre XIII de la *Première aux Corinthiens*, cette *caritas* est identiquement l'amour chrétien, et non point l'amour mystique proprement dit[3].

Enfin, et ce troisième trait est plus significatif qu'immédiatement évident, le sermon *Ante diem* connaît une certaine doctrine de la sagesse identifiée à la philosophie, mais qui peut être définie par la dérivation étymologique classique de *sapientia* à partir de *sapor*. Mysticisme cistercien et bonaventurien[4] ? Aucunement. Philosophisme, bien plutôt, car la saveur dont parle ici Gerson est identiquement le jugement exact que la mort fait porter sur toutes choses. La philosophie qu'inspire un tel point de vue se confond, selon la définition de saint Basile qui reparaîtra chez Montaigne, avec la méditation de la mort[5]. Rien, là, absolument rien de mystique.

(1) Cf. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2e éd., p. 369 et note 2 : « les symboles principaux en sont la pâque (*Exode*, 12, 11) et le passage de la mer Rouge ».

(2) J. Gerson, Sermon *Ante diem;* t. III, col. 1148D : « Est primus transitus per mare rubrum Baptismatis, vel Contritionis in egressu ex Ægypto. Est alter transitus per asperitatem tribulationis, et paenitentiae, in progressu per desertum. Est tertius transitus per Jordanem mortis, in ingressu terrae promissionis ». L'*exuberantissima materia* qui s'offrirait au prédicateur s'il voulait commenter tous les *transitus* dérivés laisse ouverte l'éventualité d'une échappée vers la mystique ; mais ce n'est qu'une éventualité. De fait, le sermon *Ante diem* ne connaît ni *transitus* mystique ni mystique *pascha*.

(3) Cf. J. Gerson, Sermon *Ante diem;* t. III, col. 1149B-1151A ; col. 1150B : « Ad has quinque dilectionis proprietates non operosum est reducere illas sedecim ab Apostolo positas. I. ad Corinth. XIII. 4 ».

(4) Cf. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2e éd., p. 373 et notes 1, 3 ; *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 33 et note 5.

(5) J. Gerson, Sermon *Ante diem;* t. III, col. 1147C-D : « Scito igitur quia venit hora tua, hora mortis ; cujus meditationem descripsit magnus Pater Basilius esse Philosophiae aut sapientiae descriptionem. Sapientia enim a sapore dicitur : facit autem mors sapere de rebus singulis prout sunt ; ut quod temporalia vanitati, defec-

Rien, d'ailleurs, de plus étranger à la position de Gerson lorsqu'il spécule — comment ne pas dire : lorsqu'il spéculera ? — sur la mystique. Pour l'auteur des *Considerationes de theologia mystica*, la sagesse se définit aussi comme une connaissance savoureuse, mais son objet est Dieu ; et cette sagesse — parce qu'elle s'identifie avec cette expérience de Dieu dont jouit l'âme lorsque le sommet de sa puissance rationnelle affective est uni par l'amour à cet objet suprême — n'est pas autre chose que la théologie mystique[1]. Déjà, pour l'auteur des *Notulae*, la notion de saveur, donc de sagesse, était réservée à l'ordre affectif lorsqu'il parvient à la connaissance de Dieu qui lui est propre[2]. Déjà, dans sa première lettre à Barthélemy Clantier, Gerson avait expressement réservé à une notion mixte de contemplation le nom de sagesse véritable, en attribuant l'aspect savoureux de cette sagesse, seule digne de ce nom, uniquement à l'intervention de l'affectivité tournée vers Dieu[3].

Lorsqu'il prêche son sermon *Ante diem*, Gerson ne cède donc aucunement aux préoccupations mystiques qui, en 1402 au plus tard, deviendront dominantes chez lui et impliqueront définitivement une notion caractéristique de la sagesse[4]. Placer ce sermon en 1402 ou 1403, faire de lui un contemporain du cours *De mystica theologia*, des *Lectiones contra vanam curiositatem in negotio fidei*, des *Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia*, serait lui donner un contexte aussi peu harmonisé que possible à la pensée a-mystique qui s'y exprime.

tuique sunt obnoxia. Hinc illud Hieronymi : *Facile contemnit omnia, qui se semper cogitat moriturum*. Et rursum illud Sapientis : *Memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis*. Eccli., VII, 40. Haec est saluberrima meditatio, quae nosipsos definitive facit cognoscere. Homo quippe animal est rationale mortale.

(1) J. Gerson, *Considerationes de mystica theologia*, 28 ; t. III, col. 384B : « Theologia mystica est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum. Aliter sic : Theologia mystica est Sapientia : id est sapida notitia habita de Deo, dum ei supremus apex affectivae potentiae rationalis per amorem conjungitur et unitur ».

(2) Cf. J. Gerson, *Notulae ;* éd. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 279-289.

(3) J. Gerson, *Epistola I ad Bartholomaeum ;* éd. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 631, l. 9-16 : « Vult ergo aliquis esse et dici vere sapiens ? Habeat utramque contemplationis speciem, illam videlicet affectus quae saporem dat, et illam intellectus quae scientiae luminositatem praestat, ut constituatur sapientia, id est sapida scientia. Quod si altera carendum esset, eligibilius judicarem communicare in prima quam in secunda, sicut optabilius est habere pium affectum humilem et devotum ad Deum, quam intellectum frigidum solo studio illuminatum ».

(4) On m'objectera peut-être que cette notion ne s'est pas tellement imposée à Gerson qu'elle ait exclu de son esprit la sagesse philosophique, puisque, dans la *Lettre inédite* de Gerson, naguère publiée par Mgr E. Vansteenberghe, *Un programme d'action épiscopale au début du XV*e *siècle* (dans la *Revue des Sciences religieuses*, janvier 1939), p. 39, on lit : « Sapiencia autem, ut Socrati placet, est attenta mortis consideracio », et que l'éditeur daterait volontiers cette lettre de 1408 (p. 38). Mais l'objection est pour moi sans valeur, car l'authenticité gersonienne de cette lettre ne me paraît ni démontrée ni démontrable. Je crois même que si quelque chose peut être démontré, c'est l'inauthenticité.

Au contraire, tout pénétré de tendances et de notions mystiques, le sermon *Ad Deum vadit* se situerait au mieux en cette période. Or, c'est un intervalle minimum de cinq ans — de six, peut-être — qui sépare ces deux discours. Si *Ad Deum vadit* trouve son milieu normal entre 1400 et 1403, c'est entre 1395 et 1398 que, de ce point de vue, *Ante diem* serait reporté.

Le recoupement est remarquable. Que l'on considère les circonstances historiques ou les données internes, le sermon *Ante diem* se refuse à se laisser dater des environs de 1402. Par tous les éléments qui sont actuellement susceptibles d'une localisation temporelle, il se situe de lui-même dans la période 1395-1397. Il paraît même choisir de préférence le Jeudi-Saint 8 avril 1395.

b) Le sermon « Tradidit Jesum Judas »

Le deuxième sermon de notre cycle est perdu. C'est un grand malheur. Nous ne retrouvons Gerson prédicateur du Jeudi-Saint qu'avec le troisième discours de sa série. Théoriquement, ce sermon a pu être prononcé de 1393 à 1404. Les résultats que nous venons d'obtenir pour *Ante diem* nous conduiraient en 1397, 1398 ou 1399. Avec le texte de *Tradidit*, avons-nous de quoi préciser la situation, choisir l'une de ces trois dates, ou, au contraire, de quoi battre en brèche nos conclusion antérieures ?

Du point de vue qui est ici le nôtre, ce sermon est beaucoup moins riche qu'*Ante diem*. Il n'est pourtant pas complètement dépourvu de suggestions chronologiques. D'abord, c'est un fait, le prédicateur parle du schisme. Il ne se précipite certes par sur ce problème brûlant. Ce n'est qu'après un peu plus de sept colonnes qu'il se permet d'y faire allusion, mais il y arrive, parce qu'il veut montrer à ses auditeurs qu'il existe une relation profonde entre la durée de ce schisme interminable et les passions humaines qui ne cessent de le nourrir[1]. Il y a donc de grandes chances pour que ce sermon soit ou bien antérieur au 12 septembre 1397 ou bien postérieur à la soustraction d'obédience. Cette observation éliminerait le 4 avril 1398 au profit du 19 avril 1397 ou du 27 mars 1399.

Il est à peine possible de conserver cette deuxième date, pour la raison que, dans un contexte qui appellerait tout naturellement une allusion à la soustraction accomplie, Gerson n'en parle pas du tout. Pour lui, le schisme existe toujours, et depuis longtemps. Bien des efforts

(1) J. Gerson, Sermon *Tradidit;* t. II, col. 591A (= ms. B. N. lat. 14902, fol. 151r°-v°) : « Alioquin melius irent res humanae, praesertim Ecclesiasticae, si non salubribus monitis, consiliisque legum aeternarum, passiones vitiosae, ebriosae, stultae, furiosae, vel dominationis, vel avaritiae, vel ambitionis, obstitissent : neque tam diuturna contagione schisma praesens labefactasset Ecclesiam, si non pro extirpando solum schismate, non pro obsequendo passioni multiplici vitiose fuisset insudatum ».

ont été faits pour l'extirper, mais ces efforts n'étaient pas désintéressés. Ils tendaient à servir de multiples passions. Au point où les choses en sont arrivées, Gerson déclare ignorer quelle pourra bien être l'issue : Dieu seul le sait. L'orateur a pourtant quelque chose à dire. Il s'en explique avec assurance : la paix, cette paix que l'orgueil cupide des clercs, surtout des hauts dignitaires ecclésiastiques, a chassée de l'Église, ce n'est point par la même voie d'avarice et d'orgueil qu'elle reviendra chez nous. Qu'on cesse donc de solliciter les esprits des adversaires soit par des présents soit par des menaces, et qu'on adopte la voie de la générosité, de l'humilité bienveillante. On s'en est tellement éloigné, chacun cherchant son intérêt propre, non celui de Jésus-Christ, qu'on ne peut y penser sans stupeur[1].

Ne paraissant soutenir qu'une vérité intemporelle, une telle déclaration semble bien malaisée à dater. Il est pourtant fort probable qu'elle se situe d'elle-même avant 1398. En mars 1404, en effet, ce sermon surviendrait à une époque où, la restitution étant accomplie, Gerson ayant été l'interprète de l'Université de Paris auprès de Benoît XIII, la situation se présentait comme aussi claire et favorable que possible. Du 27 mars 1399 au 12 avril 1403, il serait hautement improbable que l'orateur ne fît aucune espèce d'allusion soit à la soustraction d'obédience, soit à l'espoir d'un rétablissement prochain de l'ordre. Au moment où il parle, trois traits principaux caractérisent à ses yeux la situation : elle est sans issue prévisible ; elle résulte de la cupidité des hauts prélats et des vues intéressées avec lesquelles les ouvriers de l'unité se sont mis à l'œuvre ; elle est entretenue par la méthode même que l'on a adoptée et où alternent cadeaux et menaces. Sans vouloir presser un texte volontairement beaucoup trop vague pour constituer un cadre chronologique, on ne peut manquer de reconnaître en ces lignes un dessin d'ensemble qui correspond fort bien aux années 1396 ou 1397. Aucune mesure désespérée n'a encore été prise, mais toutes les espérances sont déçues par la nature même des passions qui s'affrontent. Dans l'Université de Paris, dans le haut clergé de France, que d'appétits insatiables ! que d'ambitions déchaînées ! Entre le pape d'Avignon et la cour royale, tantôt l'on essaie de la manière douce, en multipliant présents et faveurs, tantôt l'on passe aux invectives[2]. Les choses en sont

(1) J. Gerson, Sermon *Tradidit;* t. II, col. 591A-B (= ms. B. N. lat. 14902, fol. 151v°) : « Exitus vero qualis habebitur, nescio, Deus scit. Hoc unum fidenter assero, quod pax, quam avara superbia clericorum, praesertim in sublimitate positorum, exulare fecit ab Ecclesiae domo, non regredietur per eamdem viam avaritiae et superbiae, in regionem nostram. Non muneribus non terroribus sollicitando animos contrariantium, sed per viam liberalis (éd. -lem) ac benignae humilitatis. A qua tamen quam longe abierimus, cogitare stupor est quaerentibus omnibus, *quae sua sunt, non quae Jesu Christi*, Philip. II. 21. Non sine reatu proditionis cum Juda Simonis Iscariotae ».

(2) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 98, 102-103, 117-118, 133-134, 141, 143, 145, 146, 147.

arrivées à ce point de tension que, dès le 30 mars 1396, les milieux universitaires parisiens se détachent de Benoît XIII pour se tourner vers le pape futur. Dès le mois d'août 1397, la soustraction paraît imminente. De ce point de vue, on ne peut guère hésiter qu'entre 1396 et 1397. Or, le sermon *Ante diem* nous a semblé ne pouvoir être antérieur à 1395 ; d'autre part, le deuxième terme de la série a disparu. Par conséquent, c'est du 19 avril 1397 que daterait le sermon *Tradidit*.

Prenons garde : ne serait-ce pas un peu trop tôt ? On ne peut éviter de se le demander en raison du sujet choisi par le prédicateur et de la façon dont il le traite. Résolu à faire œuvre de moraliste, Gerson vise la totalité des ecclésiastiques, et il les traite sans ménagements[1]. Analysant avec profondeur la déchéance du clerc, cet *ecclésiastique* au sens fort du terme, auquel Dieu ne suffit pas et qui cherche à se satisfaire dans l'insatiabilité coessentielle du désir humain, il pousse vigoureusement la comparaison de ces malheureux avec le traître Judas et n'hésite pas à étudier tous les aspects de leur trahison, pire que celle de l'apôtre déchu[2]. Une telle attitude ne suppose-t-elle pas une longue expérience, une maturité vénérable, une autorité capable d'en imposer à tous ? En 1397, Gerson n'aurait que trente-quatre ans ; il ne serait chancelier que depuis deux ans ; il sortirait à peine de l'école. Serait-il qualifié pour une offensive de telle envergure ?

On en doutera d'autant plus volontiers que lui-même nous y invite en nous faisant savoir que, lorsqu'il prêche ce sermon *Tradidit*, il a derrière lui de nombreux sermons dogmatique et moraux. Souvent, il a traité de Jésus et de sa loi ; souvent, il a essayé de guérir par ses discours les langueurs d'autrui, de chasser les esprits impurs qui causaient en eux erreurs et vices, d'engendrer spirituellement en leur cœur Jésus

(1) Après avoir brièvement rappelé le forfait de Judas, GERSON pose sa thèse, Sermon *Tradidit;* t. II, col. 586A-B (= ms. B. N. lat. 14902, fol. 148r°) : « Quis non sceleratissimum, perditissimumque Judam juste (éd. *om.*) pronuntiet ? Veruntamen inspiciamus nosmetipsos, Charissimi, qui vel Clerici, vel Ecclesiastici dicimur, qui Praedicatores, qui Praesbyteri, non nos fallamur (éd. -mus) adulatione propria, non tergum (éd. -ga) vertamus lucidae veritati ; fortasse videbimus, quod haec de nobis fieri potest narratio. Qualis narratio ? Utique quod inter nos sit (ms. fit) qui tradiderit Jesum exemplo Judae Iscariothis (éd. -tae) ». La responsabilité des chrétiens est même plus grande, après tant de miracles.

(2) Quatre considérations analysent la trahison des clercs : 1 (col. 587A-589B) : « Ad exemplum Judae proditor est Ecclesiasticus, qui spreta parte sua ditissima, egenam avaritiam consectatur » ; 2 (col. 589B-591B) : « Ad imitationem Judae proditor est Ecclesiasticus, qui corporaliter etiam adscriptus ad consortium Ecclesiamque Sanctorum, deserit illos corde nequam, transiens ad Synagogam peccantium » ; 3 (col. 591B-592C) : « Proditor est cum Juda Ecclesiasticus praedicans et confitens Jesum verbis ; operibus autem negans » ; 4 (col. 592C-594A) : « Proditor est Ecclesiasticus suscipiens sacrum Presbyteratus honorem, et officium, si perdite vivendo exhibet se diabolo execrabile mancipium, quem oportuerat sanctis operibus esse Dei Sacerdotem, et Ministrum ».

lui-même par la semence de son verbe[1]. Or, nous l'avons vu en étudiant le prologue de la série *Paenitemini*, Gerson s'accuse, au premier dimanche de l'Avent 1402, d'avoir hésité jusque-là devant son office de prédicateur moral[2]. S'il se résout, en 1402, à traiter des vices et des vertus, comment aurait-il pu s'inquiéter, en 1397, du contraste qui aurait existé alors entre ses sermons moraux et sa vie intérieure ?

L'objection est spécieuse. La difficulté qu'elle soulève ne doit pas être négligée, mais peut-être est-elle seulement de nature à nous prévenir une fois de plus que Gerson ne se préoccupe pas de parler avec la rigueur d'un statisticien. A prendre ici strictement ses déclarations, il faudrait considérer le sermon *Tradidit* comme postérieur à la série *Paenitemini*. C'est donc le 12 avril 1403, au plus tôt, et de préférence en 1404, qu'il faudrait le placer. Ce faisant, on irait à la fois contre ce que nous avons conclu au sujet du sermon *Ante diem* et contre ce que nous venons d'observer sur l'allusion au schisme contenue en ce même *Tradidit*. D'autre part, le thème *Paenitemini* n'est pas moins absent de ce sermon que d'*Ante diem*, mais, ici, pareille absence est encore plus significative. Toute la dernière considération, en effet, a trait à la fausse pénitence de Judas : *vox ista non poenitentis est, sed proditoris*[3]. Quelle magnifique occasion pour rappeler qu'il y a nécessairement liaison entre les deux parties du thème : pas de vraie pénitence si l'on ne croit en l'évangile ! Gerson laisse passer cette occasion. Nous devons nous trouver, avec ce sermon, avant l'époque où le thème *Paenitemini* s'est emparé de son esprit. D'ailleurs, ce même sermon *Tradidit* ne semble pas pouvoir être postérieur au *De distinctione verarum visionum a falsis*, qui est de 1401. Gerson se demande ici à quels signes l'Église pourra reconnaître la sainteté, si les réprouvés eux-mêmes peuvent faire des miracles, et il va chercher sa réponse chez saint Grégoire le Grand, au lieu de citer son propre ouvrage où la question est techniquement traitée[4]. Un tel geste, chez un tel auteur, semble bien porter sa date avec lui. Si Gerson, tel que nous le connaissons, prêchait ce sermon après son *De distinctione*, on ne peut croire qu'il eût omis de citer son œuvre.

(1) J. Gerson, Sermon *Tradidit*, cons. 3 ; t. II, col. 591B-C (ms. fol. 151v°) : « Ignosce mihi, Domine Jesu, quoniam hic contra meipsum prophetaturus sum, contra animam meam, nisi miserearis, locuturus. Heu quotiens ego cum meis similibus te Jesum, Legemque tuam ore tractavimus ? Quotiens aliorum languores praedicando sanare, quotiens spiritus immundos errorum, et vitiorum ab aliis depellere, quotiens teipsum in eorum cordibus per semen verbi tui spiritualiter gignere tentavimus ? ».

(2) Voir plus haut, p. 344.

(3) J. Gerson, Sermon *Tradidit;* t. II, col. 596A-D ; ms. B. N. lat. 14902, fol. 154v°.

(4) J. Gerson, Sermon *Tradidit;* cons. 4, t. II, col. 594A (ms. fol. 153v°) : « Dic si miracula fiebant a Juda, utique reprobo ; quale erit pro canonizatione Sanctorum apud Ecclesiam argumentum ? Respondi, vitam inspici debere, quae si in humilitate certa, et non ficta, conjuncta sit miraculis, resultant (ut determinat Gregorius in *Dialogo* (éd. -gis)) duo signa sufficienter (éd. -tis) sanctitatis ostensiva ».

On découvre enfin, dans la trame du sermon *Tradidit*, deux fils qui rattachent immédiatement ce discours à deux ou trois œuvres gersoniennes dont la situation chronologique est bien connue. Gerson s'étonne quelque part du scandale que donnent les prédicateurs qui négligent de conformer leur vie à leurs discours. Pour s'expliquer ce prodige, il propose une théorie complexe dont chaque élément nous intéresse de la façon la plus directe. Il enseigne d'abord qu'il existe une différence radicale entre la connaissance matérielle de l'Écriture et l'exacte intelligence des termes qui y sont employés ; d'où vient que tous ceux qui lisent ou répètent les textes scripturaires n'ont pas formé en eux-mêmes les concepts véritables, propres et intimes des choses dont ils parlent. Cela va si loin, que ces rabâcheurs n'ont pas plus d'intelligence de ce qu'ils répètent que des enfants, ou des pies, ou des aveugles parlant des couleurs. Pourquoi ce décalage intérieur entre le vocabulaire et l'intelligence ? Parce qu'il s'agit de concepts relatifs aux choses spirituelles, et que ces concepts ne sont engendrés et formés en leur vérité et en leur propriété que par un certain goût intime, lequel, à son tour, ne peut naître que d'une certaine activité intérieure jointe à un désir ardent. C'est cette modalité particulière que vise l'Écriture lorsqu'elle prescrit de goûter d'abord, par exercice spirituel, puis de voir, par la connaissance qui en résulte : *gustate et videte*. Et cette doctrine est garantie pour Gerson par l'autorité de saint Grégoire le Grand : le goût lui-même est une connaissance expérimentale[1].

Ces thèmes se retrouvent d'une part dans le *De mystica theologia*, d'autre part dans les *Notulae*. Ils représentent une constante de la pensée gersonienne. A première vue, il paraît donc extrêmement difficile de savoir, par la seule confrontation de ces trois textes sur cet unique point, de quel côté est le plus ancien. Il suffit toutefois de considérer avec attention la façon dont Gerson les comprend et les utilise pour être irrésistiblement invité à considérer le sermon *Tradidit* comme plus ancien, et même notablement plus ancien que les *Notulae* et le *De mystica theologia*.

Que l'on prenne, en effet, les *Notulae* ou de *De mystica theologia*, la situation de ces thèmes relatifs à l'intelligence adéquate des notions scripturaires ou à l'expérience intérieure d'une donnée spirituelle *sui*

(1) J. Gerson, Sermon *Tradidit*, cons. 3, t. II, col. 591D-592A (ms. fol. 152r°) : « Quamquam terribile sit valde, unde tanta surditas in auribus Praedicantium qui propriam vocem non audiunt, quo pacto non verentur ferre damnationis in seipsos sententiam <...>. Denique non omnes qui Scripturarum verba vel legunt, vel loquuntur, formaverunt in seipsos veros, proprios, et intimos conceptus eorum quae dicuntur, non plus aliquando quam pueri, vel picae, vel caeci de coloribus. Proprii nimirum et veri conceptus spirituales per gustum intimum; gustus vero intimus per operis exercitium cum desiderio vehementi gignuntur, formanturque. Notavit hoc qui dixit : Ps. CXVIII, 104. *A mandatis tuis intellexi*. Et rursus : *Gustate operando et videte cognoscendo*. Nam *gustus ipse cognitio est, et experimentalis notitia*, secundum Gregorium in Homelia ».

generis est à peu près la même de part et d'autre avec un certain progrès en rigueur technique des *Notulae* au *De mystica theologia* : bien loin de désigner une seule et même réalité, ils portent sur deux domaines spécifiquement distincts, celui de la théologie spéculative, celui de la théologie mystique. Qu'elles assimilent à une pie l'homme qui ne comprend rien[1] ou qu'elles parlent de ceux qui ne s'entendent pas eux-mêmes[2], les *Notulae* visent toujours l'ordre de la connaissance intellectuelle. Lorsque, comparant connaissance purement verbale et connaissance expérimentale, elles opposent l'enfant au vieillard, elles ne prétendent pas traiter des réalités spirituelles les plus hautes[3]. Il en va tout autrement lorsqu'elles allèguent la doctrine scripturaire et grégorienne du *Gustate et videte* : c'est alors de théologie mystique proprement dite qu'elles s'occupent[4]. Ainsi, et de façon plus nette encore, les *Considerationes de theologia mystica*. La trentième de ces considérations énumère une partie des notes différentielles qui distinguent théologie spéculative et théologie mystique. L'une de ces notes se prend dans le mode d'acquisition de ces deux théologies. Pour la théologie spéculative, le raisonnement ; pour la théologie mystique, l'exercice des vertus morales, théologales et béatifiques. A ce propos, Gerson pense aux concepts propres, à l'exercice véhément, aux enfants et aux pies, aux aveugles et aux couleurs, mais il distribue ces touches autrement que dans son sermon *Tradidit*. La nécessité de concepts propres et intimes des données de la tradition concerne la théologie spéculative en tant que telle, et ce sont les spéculatifs qu'une application véhémente n'a pas conduits à cette intelligence profonde du donné révélé qui sont traités d'enfants et de pies[5]. La connaissance mystique ne s'opérant point par de tels concepts est tout à fait indépendante de ce genre d'efforts. Elle ne relève que de l'amour. Elle est donc nécessaire à la perfection de la théologie spéculative, car, sans elle, il est impossible de pénétrer le sens authentique de l'Écriture, mais il ne suit pas de là qu'un certain degré de spéculation ne soit pas possible sans

(1) Cf. J. Gerson, *Notulae;* éd. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 301 et note 1.

(2) Cf. J. Gerson, *Notulae, éd. cit.*, p. 305 et note 1.

(3) Cf. J. Gerson, *Notulae, éd. cit.*, p. 303.

(4) Cf. J. Gerson, *Notulae, éd. cit.*, p. 278 et note 1.

(5) Cf. J. Gerson, *Considerationes de mystica theologia*, 30 ; t. III, col. 385 C-D : « Supersunt aliae inter has theologias speculativam et mysticam differentiae, sumptae ex acquisitionis earum varietate. Una quidem est, quia speculativa theologia ratiocinationibus utitur, conformiter ad physicas disciplinas. Ideo scholasticam eam, vel litteratoriam quidam appellant, quamvis non sufficiant istae scholasticae exercitationes, nisi quis studio vehementi nitatur habere conceptus proprios et intimos eorum quae tradita sunt a summis doctoribus. Alioquin tales theologizant solis auribus corporeis, sicut pueri vel picae, neque vere intelligentes de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant. <...> Mystica vero theologia sicut non versatur in tali cognitione litteratoria, sic non habet necessariam talem scholam, quae schola intellectus dici potest ; sed acquiritur per scholam affectus »...

elle, car même un aveugle peut discuter avec abondance et profondeur sur les couleurs, à la seule condition d'en avoir souvent entendu parler[1]. Gerson se garde donc soigneusement ici de rapprocher ce qui est différent et de brouiller les perspectives. Quant au goût de Dieu, s'il omet de rappeler le verset classique du Psaume XXXIII, il cite en bonne place et de façon plus rigoureusement exacte l'aphorisme grégorien[2], réserve expressément cette expérience à l'ordre de la théologie mystique et l'identifie avec elle[3].

Dans le sermon *Tradidit*, tous ces éléments paraissent quelque peu confondus. L'inconséquence des prédicateurs est attribuée, non à une incompétence technique ou à une faiblesse morale, mais au fait que, dépourvus de goût spirituel, ils ne comprennent pas ce qu'ils disent. C'est forcer beaucoup la note, car ce n'est pas distinguer vertu morale et grâces mystiques, ainsi que saura le faire l'auteur du *De mystica theologia*. D'autre part, affirmer que l'ordre spirituel a ses concepts propres, qui naissent de ce goût intime que donne l'expérience, c'est tout à la fois rester dans le vague, puisqu'on ne dit ni en quoi consiste cette expérience ni sur quel objet elle porte, et soutenir une thèse qui risque d'éliminer tout l'ordre mystique où il n'y a plus de « concepts » propres, mais seulement expérience ineffable dans la seule connaissance de l'union d'amour. Tout se passe donc comme si, par ce bloc qui trouve ses analogues dans les *Notulae* et le *De mystica theologia*, le sermon *Tradidit* se présentait comme une première ébauche, mal dégrossie, d'une doctrine qui irait se clarifiant et se perfectionnant de *Tradidit* aux *Notulae*, des *Notulae* au *De mystica theologia*[4].

Par conséquent, tout bien considéré, le sermon *Tradidit*, bien qu'il suppose une autorité considérable chez son auteur et qu'il suggère, par l'une de ses affirmations, de le placer après la série *Paenitemini*, tend, par des données littéraires et doctrinales assez précises, à remonter au delà des *Notulae* et du traité *De mystica theologia*. Ce dernier repère le repousserait au plus tard au 23 mars 1402 ; l'autre, si ma chronologie est exacte, au 27 mars 1399. Mais l'attitude que le prédicateur garde envers

(1) Cf. J. GERSON, *o. c.*, col. 386B : « Ex praemissis concludimus cum beato Bernardo *ad fratres Carthusienses de monte Dei* quod theologia speculativa nunquam in aliquo perfecta est, sine mystica, sed bene e contra. <...> Caecus quippe crebro de coloribus sermonem audiens, de illis utique disputare poterit diserte et acute, quamquam nullos in illo cordis archano proprios eorum quae disputat, conceptus inscripserit ».

(2) J. GERSON, *Considerationes de mystica theologia*, 43 ; t. III, col. 397A.

(3) J. GERSON, *Considerationes de mystica theologia*, 2 ; col. 365A.

(4) En posant, t. II, col. 594, le problème du rapport entre l'état de grâce et l'exercice du pouvoir ecclésiastique, le prédicateur du sermon *Tradidit* se meut dans le même cercle d'idées que l'auteur du *De vita spirituali animae*, lect. 2, t. III, col. 28 C seq. ; mais le problème est d'intérêt trop permanent à l'époque et les relations littéraires, d'ailleurs, trop lâches, pour qu'il y ait là le moindre indice chronologique quelque peu consistant.

le schisme conseillerait plutôt le 19 avril 1397[1]. Voyons si le quatrième sermon va nous permettre de choisir, ou mettre en déroute nos fragiles conclusions.

c) Le sermon « Omnia dedit ei Pater »

D'après nos schémas théoriques, ce quatrième sermon du cycle se situe entre 1394 et 1406. D'après les observations que nous venons de faire sur les deux sermons précédents, il daterait du 4 avril 1398. Cette précision est-elle acceptable ou controuvée ?

Un silence remarquable paraît, dès l'abord, la confirmer. En tout ce sermon, pas une seule allusion au schisme. Le prédicateur, pourtant, conclut par une critique sévère des ecclésiastiques de son temps[2]. Dans le sermon *Tradidit*, c'est un même mouvement de pensée qui l'avait conduit aux réflexions désabusées que nous avons relevées. Ici, rien. Une telle abstention ne paraît en place qu'à deux moments : soit avant 1391, soit après le 12 septembre 1397. Quatrième terme d'une série dont le permier ne peut être antérieur à 1391, le sermon *Omnia* se situe nécessairement, de ce point de vue, après le 12 septembre 1397. La première date à essayer est donc le 4 avril 1398.

Elle offre aussitôt un intérêt extrêmement vif, pour la raison que, contenant tout un développement juridique sur la notion de droit de propriété, *dominium*[2], ce sermon offre à la critique une ressemblance très frappante avec le traité *De vita spirituali animae*, dont je crois avoir montré qu'il appartient à l'année scolaire 1398-1399[3]. Assez étendue, cette

(1) La donnée du *Registre capitulaire* relevée plus haut, p. 394, note 3, pose un problème mais ne peut être considérée comme décisive contre cette date. Le 28 mars, Gerson n'était pas à Paris. Y était-il le 19 avril ? Telle est la question. Rien ne permet encore d'y répondre. Où était-il le 28 mars ? Nous l'ignorons. Nous savons par l'article de Mgr E. Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, p. 9-13, que, présent à Bruges du 12 octobre 1396 au 7 janvier 1397 (cf. *o. c.*, p. 12, note 1), Gerson s'en alla ensuite « plaider sa cause auprès de Philippe le Hardi dans l'affaire de la maison décanale ». La délibération du chapitre de Paris nous prouve qu'il n'était pas encore rentré le 28 mars, et même qu'à cette date les chanoines parisiens ne pouvaient prévoir son retour comme imminent, puisque son suppléant songe à lui écrire, mais on ne peut tirer de là rien de sérieux contre un retour qui a pu être inopiné. Si les raisons de placer un sermon du Jeudi Saint au 19 avril 1397 sont fortes, nous y trouverons un motif de penser que le chancelier a repris possession de son poste plus tôt que son suppléant n'avait lieu de l'attendre.

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia dedit ei Pater;* t. III, col. 206D (= ms. B. N. lat. 14902, fol. 146v°) : « Utinam saperent et intelligerent quatuor has veritates pulcherrimas Ecclesiastici nostri temporis, illos loquor improbos, qui sumpto (éd. spreto) et calcato monarchatu gratiae ditissimo, caecos se ad inopem et languidum civilitatis titulum conjecerunt, toti funditus incubuerunt Beneficiis sibi per fas perque nefas coacervandis per discrimen certissimum, et perditionem animarum suarum, et saepe alienarum... ».

(3) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 1 et 2 ; t. III, col. 201B-204D.

(4) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 418-419.

ressemblance va parfois jusqu'à la coïncidence verbale. Il existe donc certainement entre ces deux œuvres une relation de dépendance qui inclut un ordre chronologique défini. Ou bien le prédicateur a composé son sermon en ayant le *De vita spirituali animae* sous les yeux, ou bien c'est l'auteur du *De vita spirituali animae* qui adopte un fragment du sermon *Omnia dedit ei Pater*. En pareille situation, il n'est pas d'autre hypothèse légitime. Choisir entre ces deux hypothèses sera manifestement accomplir un progrès décisif en notre enquête. Est-il possible de choisir ?

A priori, on parierait pour l'antériorité du traité. Un théologien n'a pas coutume d'élaborer ses thèses et de classer ses notions dans ses sermons pour les transférer ensuite dans des œuvres techniques. Ici, pourtant, une observation immédiate invite à se méfier de telles vraisemblances. Naturelle et nécessaire dans le sermon *Omnia*, la théorie du *dominium* l'est beaucoup moins dans le *De vita spirituali animae*. En effet, construit sur le thème *Omnia dedit ei Pater in manus*, le quatrième sermon du Jeudi-Saint ne peut s'organiser qu'en fonction d'une doctrine de la propriété qui permette au prédicateur de démontrer la thèse qu'il lit et veut faire lire en son thème : tout fidèle, aussi bien que le Christ, est constitué par le Père maître et possesseur de toutes choses[1]. Il s'ensuit que, sans une théorie précise du *dominium*, ce sermon serait dépourvu de toute valeur technique, de toute force probante, et même de toute structure cohérente. Pour le *De vita spirituali animae*, rien de pareil. Ayant pour but d'étudier la vie spirituelle infusée dans l'âme au baptême, il commence par considérer les obstacles qui s'opposent à cette vie et peuvent entraîner la mort en cet ordre, c'est-à-dire le péché mortel et le péché véniel[2]. C'est pourquoi il consacre une deuxième leçon tout entière à définir la loi dont la transgression est mortelle[3]. Cette définition donnée, son tracé normal devrait passer par la solution immédiate du problème

(1) J. Gerson, Sermon *Omnia;* t. III, col. 197C (ms. fol. 139v°) : « Pertractemus quo pacto spiritus (éd. spiritu) quilibet Christianus Christi frater et amicus sit aut esse debeat princeps omnium ».

(2) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 1 ; t. III, col. 9 A : « Decursis aliquibus circa primam vitam quam habemus ante Baptismum gratiae factum a Spiritu sancto, et quidem sub multa brevitate, quia per Doctores plurimos materia haec et similes incidentes latius tractatae sunt ; pergat nostra consideratio ad loquendum de vita vera gratiae quae est Baptismus in Spiritu sancto, et per quam fit ut vivamus in ipso, et simul tractabimus vitam alteram per quam sumus et stabilimur in eo : nam et simul dictum est *in ipso vivimus, movemur et sumus*. Act. XVII. 28. Hoc etiam tractabimus de illis quae vitas istas vel alteram earum funditus extingunt et enecant. De illis insuper quae ipsas tantummodo debilitant et in aegritudines trahunt, et hoc est quaerere sub terminis vulgatioribus, quid est peccatum mortale et quid veniale, et quemadmodum contrahantur ».

(3) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 2 ; t. III, col. 16B-25D ; cf. 16B : « Adsum promissioni meae, nam pollicitus sum, si meministis, me proxima lectione investigaturum pro viribus, qualis est illa Lex cujus transgressio vitam spiritualem quam dat Baptismus Spiritus sancti adimit et mortis aeternae reum facit ».

posé par la première leçon. Le professeur n'en disconvient pas, mais il avoue qu'une autre direction l'a séduit en cours de route, et que la parenté des sujets lui a permis de s'abandonner à cette séduction. D'où toute une troisième leçon sur les notions de droit, de justice, d'autorité et de propriété[1]. Tel est le contexte imprévu et quelque peu aberrant où surviennent analogies ou identités avec le sermon *Omnia*. Dans de telles conditions, tout se passe comme si, particulièrement satisfait des élucidations juridiques fournies naguère en ce sermon, le professeur Gerson n'avait pas hésité à infléchir quelque peu la ligne primitive de son *De vita spirituali animae* afin d'utiliser ces notions et de leur conférer une vigueur et une portée nouvelles par leur insertion même en un traité touchant aux racines de la vie de l'âme et destiné à la plus large diffusion. S'il en était bien ainsi, comme nos observations précédentes ne permettent guère de placer le sermon *Omnia* avant 1398, c'est le 4 avril 1398 qu'il aurait été prononcé. Les textes ainsi reliés vérifient-ils ou infirment-ils cette conjecture ?

Pour nous en assurer sans forcer la décision, il convient de suivre le mouvement de la pensée gersonienne dans l'un et dans l'autre, et de comparer la nature et la qualité des notions qui, de part et d'autre, sont mises en œuvre. Dans son sermon *Omnia*, seuls nous intéressent ici la première et la deuxième considérations principales. La première pose la thèse que tout est possession commune pour ceux qui sont en état de grâce ; la seconde établit le primat de la souveraineté conférée par la grâce sur la souveraineté civile ou politique[2]. La thèse initiale rapidement prouvée par l'Écriture, et confirmée par l'autorité de saint Augustin, Gerson s'applique à réfuter l'objection inévitable de l'homme qui ne comprend pas les choses de Dieu. Si tout est commun aux justes, tout appartient à chacun : il n'y a plus de vol. Grossière erreur, dit Gerson, qui provient du fait que l'on pense de façon simpliste. On ne se représente qu'un seul droit de propriété, en matière civile ou politique. On oublie qu'il y en a deux autres : le *dominium* naturel ou originel, le *dominium* gratuit ou évangélique[3]. Tout le reste de cette considération est consacré à la défi-

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 25D-26A : « Pergere festinabamus ad respondendum quaesito principali, per unicam conclusionem post has terminorum elucidationes : sed reclamavit vestigiaque retorsit affinis valde materia ei quam tractavimus ; eam igitur insequentes, figamus sic pedem post pedem. Haec materia est : quid sit Jus, et quotuplex est, et quid divinum vel Evangelicum, quid naturale, quid humanum, sive politicum ».

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia*, cons. 1 ; t. III, col. 200C (ms. fol. 142r°) : « Ablutis per gratiam omnia sunt communia » ; cons. 2, col. 202C (ms. fol. 143v°) : « Pulchrior est dominatio, foecundior atque divinior quae ex titulo gratiae quam ea quae ex titulo civilis aut Politicae Justitiae oritur et accrescit ».

(3) J. Gerson, Sermon *Omnia*, cons. 1 ; t. III, col. 200C-201A (ms. fol. 142r°) : « Perspicua est probatio ex praemissis ; eorum nempe quilibet heres est Dei (éd. *om.*) et coheres Christi. Miratur hoc aliquis ; miretur potius quando legit quod *multitudinis*

nition précise de ces deux droits de propriété et à la preuve de la thèse que ces distinctions fondamentales rendent possible[1].

Laissant dès lors de côté la notion de *dominium* naturel, la deuxième considération établit un parallèle entre l'ordre politique et l'ordre de la grâce, afin de montrer combien le *dominium* évangélique l'emporte sur le *dominium* civil. Procédant avec méthode, elle énumère d'abord et oppose immédiatement terme à terme les caractères essentiels de chacun d'eux. Tandis que le *dominium* civil lui apparaît comme un droit fondé sur des traditions d'origine humaine et survenant en raison du péché, d'ailleurs incommunicable *ex æquo* à plusieurs maîtres, et auquel il est loisible de renoncer sans violer la justice, le *dominium* évangélique est fondé sur la loi de Dieu qui le constitue immédiatement, il peut appartenir *ex æquo* à un nombre illimité de possesseurs, et il n'est pas permis d'y renoncer sans violer la justice[2]. Toute la seconde considération développe *more scholastico* ce schéma initial et justifie ainsi la supériorité de la souveraineté évangélique en montrant finalement que, toute cupidité ou jalousie surmonée, elle assure à chacun la possession des biens de tous dans le corps mystique[3].

La troisième leçon du *De vita spirituali animae* ne poursuit la démonstration d'aucune thèse : elle se livre à l'inventaire objectif de notions fondamentales. Qu'est-ce que le droit et quelles sont ses espèces : droit divin ou évangélique, droit naturel, droit humain ou politique ? Ces bases posées, elle se demandera quelles sont les attributions respectives des prélats et des princes[4]. Le droit une fois défini, elle énumère les multiples juridictions ou souverainetés que cette définition inclut, au moins théoriquement, et elle entend dépasser les obscurités qui enve-

credentium erat cor unum et anima una, Actuum 4° (éd. VI). Si cor unum et anima. immo unum corpus et unus spiritus (prout loquitur Apostolus ad Ephes. IV), quid consequentius (éd. convenientius) quam ut eorum sit una prorsus hereditas, una dominatio, unus communis (éd. castus) principatus ? Hoc mihi sensisse videtur Propheta, dum gratus clamat ad Deum : *Particeps ego sum omnium timentium te et custodientium,* etc. Psal. XVIII. 63 et titulum subdit. *Misericordia tua Domine plena est terra.* Ibid. v. 64. Hanc veritatem agnovit egregius Doctor Augustinus dum posuit, *Jure poli omnia esse communia.* Irridebit scio sententiam istam aliquis homo qui non capit ea quae Dei sunt <...>. Falluntur oppositum sentientes, quia solum attendunt acceptionem dominii politici (éd. policiti) et civilis grossam atque palpabilem, nihil de dominio naturali et originali, nihil de gratuito et Evangelico concipiunt ».

(1) J. Gerson, Sermon *Omnia,* consid. 1 ; t. III, col. 201B-202C.

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia,* consid. 2 ; t. III, col. 202C-D. Le texte sera cité plus loin, p. 433, notes 3 et 5.

(3) J. Gerson, Sermon *Omnia,* consid. 2 ; t. III, col. 203A-204D.

(4) J. Gerson, *De vita spirituali animae,* lect. 3 ; t. III, col. 26A : « Quid sit Jus, et quotuplex est, et quid divinum vel Evangelicum, quid naturale, quid humanum, sive politicum. Quaerentes itaque quid Praelati possunt et Principes, consequens est ista non nescire ».

loppent ces idées pour atteindre, de façon originale, le réel[1]. Elle distingue donc trois sociétés et trois juridictions : l'une divine, une autre naturelle, une troisième humaine ; par conséquent, trois espèces de *dominium* : divin, naturel, humain. La société ecclésiastique est une communauté que régissent principalement des lois purement divines ; la société naturelle est une communauté régie principalement par des lois purement naturelles ; la société humaine est une communautés régie principalement par des lois purement civiles ou humaines. Chacune a la juridiction ou la puissance coërcitive qui lui est propre ; chacune le *dominium* qui répond à sa nature[2]. D'où la triple définition rigoureusement équilibrée : le *dominium* évangélique est le pouvoir prochain de prende les choses autres, ou en tant qu'autres, à sa disposition ou à son usage selon les règles du droit divin proprement dit : le *dominium* naturel, selon les règles du droit naturel ; le *dominium* humain, selon les règles politiques et civiles du droit humain[3].

Impossible de désirer plus de cohérence, de plénitude, de clarté. Or, il en va bien autrement dans le sermon *Omnia*. Bien que Gerson y fasse également usage d'une triple notion du *dominium*, et que cette notion

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 26A-27A, puis col. 27A-B : « Nunc superest ostendere qualiter ex Jure sic descripto multiplices saltem secundum rationem oriuntur Politiae et multiplices Jurisdictiones et diversae Dominationes, Regna vel Imperia, quorum nomina etsi frequens usus habeat, etsi praeterea satis concipiantur a multis qualis in hoc vel in illo sit Politia, Jurisdictio vel Dominatio ; regulari tamen descriptione non ita cognoscuntur, sed solum quaeruntur exemplis fieri perspicua : docet hoc initium Decretorum. Quamobrem studui in re quam tractamus ipsam de nodis verborum resolvere atque de tenebris nubilosarum varietatum latentem elucidare veritatem... ».

(2) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 27D-28B : « Politia Ecclesiastica est communitas secundum Leges pure divinas obligantes vel consulentes aut moventes principaliter regulata <...>. Politia naturalis est communitas secundum Leges pure naturales principaliter regulata. Politia humana est communitas secundum Leges pure civiles vel humanas principaliter regulata. <...> Conformiter ad haec habet viam unusquisque expeditam a vepribus ambiguitatum, pergere ulterius ad describendum Jurisdictiones utrasque. Nam cum Jurisdictio nihil aliud sua interpretatione significet quam Juris ditionem, hoc est potestatem Juris, unusquisque tantundem habebit et taliter de Jurisdictione ad aliquid, quantum habet et qualiter de Jure ad illud, si non contraxerimus more loquendi Politicorum Jurisdictionem ad potestatem non qualemlibet, sed coërcitivam, quae scilicet in alterum vel tanquam in alterum potest exerceri, etiam invitum. <...> Erit igitur Jurisdictio Ecclesiastica potestas coërcitiva secundum Jus divinum politicum. Jurisdictio naturalis secundum naturale. Et Jurisdictio humana illa erit quae humano jure collata est. Postremo par erit dominiorum distinctio, Évangelici, naturalis, humani vel civilis ».

(3) J. Gerson, *o. c.*, col. 28B-C : « Dominium Evangelicum, est potestas propinqua assumendi res alias vel ut alias in sui facultatem vel usum, secundum regulas Juris divini proprie dicti. Dominium naturale, est potestas propinqua assumendi res alias vel ut alias in sui facultatem vel usum, secundum regulas Juris naturalis. Dominium humanum, est potestas propinqua assumendi res alias, aut tanquam alias in sui facultatem aut usum, secundum regulas politicas et civiles Juris humani ».

lui soit d'autant plus précieuse qu'elle lui permet de confondre les objectants qui le raillent, il ne définit pas expressément et de façon rigoureusement équivalente ces trois sortes de *dominium*. La seule définition directe qu'il donne est celle du *dominium* évangélique. C'est, pour le prédicateur, le droit prochain qu'a la créature raisonnable sur toutes les choses qui lui sont inférieures pour en user convenablement et librement dans la poursuite de sa fin[1]. Un peu plus haut, il avait dit que Dieu, en communiquant son droit souverain de propriété aux créatures raisonnables, leur avait donné le pouvoir de se servir et de jouir des autres choses en les traitant comme leur bien propre[2]. Il avait déduit de là une notion de *dominium* originel ou naturel, mais sans la définir expressément. Nulle part, il ne définit le *dominium* civil. Cette imperfection de structure se double de deux défectuosités techniques qui touchent au fond de la doctrine et qui confèrent à tout ce développement le caractère d'une première ébauche, assez poussée mais insuffisante.

Dans ce texte oratoire, la définition même du *dominium* évangélique souffre d'une lacune étrange qui la rend curieusement inadéquate. A la lire, il semble que le droit pour la créature raisonnable d'user des choses selon les requêtes de sa fin propre n'a d'autre fondement que ce *dominium* gratuit. Quelle est donc cette fin ? Quelles sont ces choses ? Quel est cet usage ? Avec une telle formule, toutes les confusions sont possibles et, bien que Gerson prenne soin de l'expliquer *per partes*, il n'en écarte pas toute ambiguïté, pour la raison vraiment surprenante qu'au lieu de gloser *pro fine suo consequendo*, il commente *prout rationabiliter voluerit*, en affirmant que ces trois mots font partie de sa définition, alors que ce sont les quatre autres qui s'y lisent[3]. Pareil quiproquo sent le style oral, mais pareille imperfection de formule trahit une pensée qui n'a pris pleine conscience ni de la complexité du problème ni des ressources que lui offre sa doctrine. Les définitions du *De vita sipirituali animae* paraissent constituer la mise au point obtenue par la même pensée après réflexion sur ce problème et sur ces ressources. On conçoit le passage du sermon *Omnia* au *De vita spirituali animae* : il serait difficile d'admettre l'ordre inverse.

(1) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 1 ; t. III, col. 201C (ms. fol. 142v°) : « Dominium gratuitum et Evangelicum, per quod creatura rationalis habet Jus propinquum super res quaslibet inferiores, ad utendum eis debite et libere pro fine suo consequendo ».

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 201B (ms. fol. 142v°) : « Deus (éd. Dominus) qui universitatis dominus (éd. *om.*) est Jure plenissimo creationis, conservationis et gubernationis, *Deuteron.* XXXII. communicavit dominium suum creaturis capacibus dominii, quae proprie sunt creaturae rationales solae, quibus uti et frui competit rebus aliis, assumendo eas in sui facultatem. Ad naturam sic conditam in ratione et arbitrio et tali facultate, consequitur dominium, quod appellamus naturale vel originale ».

(3) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 1 ; t. III, col. 202A : « Deinde subjunctum est, prout rationabiliter voluerit » ; cf. *supra*, note 1.

Poursuivant sa route, l'auteur du *De vita spirituali animae* résout au passage la difficulté qui troublait alors tant d'esprits : un pécheur peut-il exercer justement un certain pouvoir[1] ? ce qui l'entraîne hors de la ligne suivie par le sermon *Omnia*. Il la rejoint, sur la seconde considération, en décrivant à sa façon *dominium* civil et *dominium* évangélique. C'est ici que les textes se rapprochent si étroitement que la moindre divergence risque de devenir significative. Comparons-les terme à terme :

De vita spirituali animae	Sermon *Omnia dedit ei*
Unde *civile dominium* seu politicum (quia de illo usitatior est sermo) sic describitur, quod *est* Dominium *occasione peccati introductum*, non competens *pluribus ex aequo*, retinibile *et abdicabile*, *servata* charitate. Abdicatur autem vendendo, donando, negligendo, permutando[2].	*Civile dominium est* jus fundatum in traditionibus humanitus adinventis, *introductum occasione peccati*, incommunicabile simul et *ex aequo pluribus* Dominis, *et abdicabile*, *servata* justitia[3].
Describitur autem istud *Dominium* quod appellatur a multis *Evangelicum* quod *est Dominium immediate* a *Deo constitutum*, *compatiens secum ex aequo quotlibet Dominos et inabdicabile servata* charitate[4].	Gratuitum vel *Evangelicum dominium describitur* per tres oppositas conditiones : nam *est dominium* fundatum in Lege Dei, et ab eadem *immediate constitutum*, *quotlibet Dominos ex aequo secum compatiens*, *et inabdicabile servata* Justitia[5].

De quel côté se lit le texte primitif ? A ce stade de notre comparaison, c'est peut-être jouer au devin que de vouloir en décider. Essayons pourtant de voir si ces textes ne nous offriraient pas quelques suggestions notables. De ce point de vue, trois différences doivent être interprétées. Commençons par la plus réduite.

Pour décrire le *dominium* civil, l'auteur du *De vita spirituali animae* reprend simplement le terme *dominium* ; l'auteur du sermon varie son style en employant le mot *jus*. Où reconnaître une correction ? Malgré les apparences, c'est plutôt dans le *De vita spirituali animae* que dans le sermon. En effet, l'emploi de *jus* en cette situation trahit une position moins techniquement élaborée que l'emploi de *dominium*. Considérer *dominium* et *jus* comme si adéquatement équivalents que l'on puisse définir l'un par l'autre, et pousser cette adéquation à tel point que ce soit au *jus* lui-même que l'on puisse renoncer sans violer la justice, c'est se mouvoir en un monde notionnel où règne une confusion que l'auteur

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 28C-30C : « Ex his etiam patet dissolutio illius difficultatis quae multos turbat, an injustus possit juste dominari, et an ex quocumque peccato mortali perdatur continuo dominium ».
(2) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 30A.
(3) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 202 D.
(4) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 30A.
(5) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 202D.

du *De vita spirituali animae* ne tolère pas dans le sien. Pour lui, le *jus* est ce droit foncier qui s'enracine immédiatement dans le dictamen de la droite raison ; le *dominium* est la puissance prochaine d'exercer ce droit fondamental[1]. C'est donc au *dominium*, non au *jus* proprement dit, qu'il est loisible de renoncer. Tout se passe, sur ce point, comme si l'auteur du *De vita spirituali animae*, reprenant la définition imparfaite donnée dans le sermon, sacrifiait l'élégance du style à la rigueur de la doctrine.

Une deuxième différence consiste en ce que les deux formules du sermon contiennent chacune un terme de plus que la formule correspondante du traité. Ne serait-ce point pour la raison que l'auteur du sermon a complété, en les utilisant, les ressources que lui fournissait le traité ? Pour lui, le *dominium* civil est fondé sur des traditions humaines tandis que le *dominium* évangélique est fondé sur la loi de Dieu. Le *De vita spirituali animae* ignore ces deux relations fondamentales : n'est-ce point une double imperfection dont on s'explique que l'auteur du sermon l'ait corrigée ? Peut-être, mais on serrera sans doute la réalité de plus près en supposant que c'est plutôt une amélioration. On comprend, en effet, très bien que, n'ayant nulle part défini le *dominium civile* ni suffisamment précisé que le *dominium* évangélique présupposait une loi divine qui lui servît de fondement, le prédicateur éprouve ici le besoin de fournir deux définitions aussi complètes que possible, mais il n'est pas beaucoup plus malaisé de comprendre pourquoi, ayant procédé avec plus de méthode et déjà distingué les diverses espèces de *dominium* par les principes mêmes qui les fondent respectivement[2], l'auteur du *De vita spirituali animae* soit plus à son aise pour ne pas surcharger ses formules en y incluant, non sans quelque confusion, définitions proprement dites par genre prochain et différence spécifique, et *description* — ainsi que l'annonce le sermon aussi bien que le traité — par considération des causes et conditions de possession.

A vrai dire, c'est la troisième différence qui pose le problème le plus précis, mais aussi le plus épineux, et paraît défier l'interprétation. Tandis que le sermon parle de *justice*, le *De vita spirituali animae* écrit *charité*. Il y a donc, sur ce point, correction certaine. Dans quel sens ?

Pour en décider, supposons le problème résolu. Gerson a écrit le *De vita spirituali animae*. Dans la seconde leçon de ce traité, après avoir posé quelques notions précises, il s'en sert pour répondre à la question de savoir si un homme qui n'est pas juste peut détenir juste-

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 26A : « Jus est facultas seu potestas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis : itaque totalis et finalis resolutio materiae nostrae ad dictamen rectae rationis terminatur » ; col. 28B : « Dominium <...> est potestas propinqua assumendi res alias vel ut alias in sui facultatem vel usum... ».

(2) Cf. plus haut, p. 431, note 3.

ment une souveraineté, et si tout péché mortel dépouille immédiatement le pécheur du droit d'exercer le pouvoir. Enonçant d'abord la thèse que tout pouvoir est un don de Dieu, il distingue quatre modalités dans la donation de Dieu à l'homme selon l'état de nature originelle, tombée, réparée ou glorifiée[1], puis il situe les diverses espèces de *dominium* en fonction de cette fondamentale division quadripartite. Le *dominium naturel*, fondé sur la justice originelle, est un don de Dieu par lequel la créature tient immédiatement de Dieu le droit de faire servir à son usage et à sa conservation les créatures inférieures ; ce don convient à titre égal à plusieurs, et on ne peut y renoncer tant qu'est sauve la justice originelle ou l'intégrité naturelle. D'où il appert que ce *dominium* naturel n'était pas nécessairement fondé dans la charité[2].

Si l'on passe à l'état de nature corrompue, on constate que Dieu se donne à la créature raisonnable en certains dons naturels ou gratuits, mais non sanctifiants, car la nature n'est jamais à tel point abandonnée que Dieu ne se donne plus ou moins à elle, qui ne peut cesser d'être. Personne ne sera si complètement pécheur qu'il ne lui reste un certain pouvoir qu'on peut appeler naturel ou gratuit, *gratis datum*, à tout le moins la maîtrise de sa liberté, en acte ou en habitus. Diverses sont les espèces de ces grâces, comme diverse est la modalité de communication de la déité et des façons dont elle se rend imitable, tantôt selon la puissance, tantôt selon la gloire, tantôt selon la sagesse, tantôt selon la richesse. En n'importe lequel de ces dons peut être fondé un pouvoir, sans que celui qui l'exerce ait la charité. Il s'ensuit qu'il ne perdra ce pouvoir que s'il perd le don qui le fonde. Par conséquent, il est manifeste qu'un tel *dominium* peut être conservé sans charité, puisque son titre est fondé non dans la charité, mais dans un autre don, et qu'un tel *dominium* ne se perd que par la perte du don ou du titre qui le soutenait et le fondait. On définira donc un tel *dominium gratis datum* : un droit ou pouvoir sur autrui résultant d'un don naturel gratuitement conféré. Ainsi, chez les infidèles ou chez les pécheurs, très juste est l'autorité exercée par les maîtres sur les serviteurs, par les parents sur les enfants, par l'époux sur sa femme, et de façon générale, par tous sur leurs possessions héréditaires et civiles, selon les lois d'origine humaine.

C'est dans ce contexte et en conséquence de ces précisions techniques

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 28D-29A : « Potestas quaelibet dicitur donum Dei ; Deus vero in donis suis donare se dicitur creaturis <...>. His praesuppositis advertamus deinceps Deum se donare creaturis multipliciter ; nominatim quadrupliciter, scilicet pro statu naturae 1° Institutae, 2° Destitutae, 3° Restitutae, et 4° Glorificatae ».

(2) J. Gerson, *o. c.*, col. 29A : « Erit igitur naturale Dominium donum Dei, quo creatura jus habet immediate a Deo assumere res alias inferiores in sui usum et conservationem, pluribus competens ex aequo et inabdicabile servata originali Justitia seu integritate naturali. <...>. Ex quibus mox infertur quod Dominium originale non erat necessario in charitate fundatum ».

que Gerson se représente le *dominium* civil sous l'aspect que nous avons décrit plus haut avec lui. On comprend très bien pourquoi la notion de charité vient tout naturellement en cette formule lorsqu'elle soulève la question du rapport entre ce pouvoir civil et les dispositions morales du possesseur. A l'égard de cette espèce de *dominium*, l'homme est parfaitement libre de le conserver ou d'y renoncer, sans qu'aucune atteinte soit portée par son choix à sa charité. Ce n'est pas, en effet, dans un climat de justice, mais de charité, que se développe toute cette leçon. Il ne s'agit pas ici de savoir si l'homme pécherait contre la justice en conservant son *dominium* ou en y renonçant. Il s'agit de rappeler, par cette formule même, que tout ce qui touche à ce *dominium*, introduit en raison du péché, est étranger en tant que tel à l'ordre de la charité. Il peut donc se faire que la charité soit absente de l'homme qui détient ce pouvoir, mais il peut se faire aussi que ce détenteur soit en état de grâce. Aucune relation de nécessité interne n'existe entre ces deux ordres. Que l'homme exerce son droit ou s'en dépouille, sa charité n'en est pas affectée. On dirait qu'ici *servata* prend le sens de « mise à part », et que l'expression n'a cette forme qu'en raison du parallélisme qui se prépare avec la formule suivante. En réalité, ce qui conviendrait adéquatement sur ce point, c'est *quidquid sit de caritate*.

Dans le troisième mode de donation, Dieu se donne dans la charité ou grâce sanctifiante, qui est, au sens propre, donation. Par elle a lieu l'adoption filiale, qui donne droit d'héritage à la possession de tous les biens de Dieu. Il est clair que le *dominium* qui résulte de ce don ne peut être répudié sans que la charité soit évacuée ; et il est non moins évident que, sans que la charité en souffre le moindre détriment, ce *dominium* peut être partagé entre autant de maîtres que l'on voudra, *servata caritate*[1].

(1) J. Gerson, *o. c.*, col. 29B-D : « Secundo modo dicimus Deum donare se creaturae rationali, pro statu naturae corruptae in donis quibusdam seu naturalibus seu gratuitis, non tamen gratum facientibus, et in eis quae inde sequuntur : cum enim natura nunquam sit ita destituta, quin ea permanente Deus se det eidem plus aut minus : nullus erit ita peccator, quin habeat aliquod Dominium quod dici poterit naturale vel gratuitum gratis datum, habet saltem Dominium libertatis in actu vel habitu. Harum vero gratiarum diversae sunt species, sicut diversimode Deitas sese communicat et imitabilem se reddit ; nunc secundum potentiam, nunc secundum gloriam, nunc secundum sapientiam, nunc secundum opulentiam ; et ita consequens erit dicere, quod in dono (éd. domo) tali quolibet, tanquam in titulo fundari poterit Dominium absque hoc quod sic dominans habeat charitatem : nec perdet illud Dominium nisi perdendo suum in quo fundatum est donum. <...> Propterea manifestum est quod absque charitate potest tale Dominium retineri ; quoniam non in ea, sed in alio dono fundatus est suus titulus, nec perditur hujusmodi Dominium nisi perdito dono seu titulo quod ipsum sustentabat fundabatque. Erit igitur Dominium tale gratis datum Jus seu facultas in alterum, consequens seu resultans ex dono aliquo naturali vel gratuito gratis dato. Isto modo sunt apud infideles et peccatores justissima Dominia Dominorum ad servos, Patrum ad Filios, Virorum ad Uxores, et omnium generaliter ad suas hereditates et civiles possessiones secundum Leges humanitus institutas ».

En un tel contexte, tout se tient. Ce traité écrit, Gerson prépare son sermon *Omnia dedit ei Pater*. Dans la seconde partie de ce sermon, il veut expliquer comment le chrétien est maître de toutes choses. Le problème de l'autorité du pécheur en tant que tel ne se pose pas. Ayant son *De vita spirituali animae* sous les yeux, il y prend son bien où il le trouve. Voici précisément ce dont il a besoin pour sa deuxième considération générale : une *description* contrastée du *dominium* civil et du *dominium* évangélique. Le *De vita spirituali animae* a de quoi le satisfaire immédiatement à cet égard. Il transcrit donc la double formule, en y ajoutant les définitions respectives, que le traité suppose, puis en substituant *justitia* à *caritate* dans l'une et l'autre formules. Pourquoi cette double substitution ?

C'est ici que cette première solution exhibe quelque difficulté. On comprend, en effet, à la rigueur, pareille correction dans le premier cas. Là, du moment que le problème au sein duquel s'est élaborée la formule du *De vita spirituali animae* ne se pose plus, il est clair que la notion de charité n'a plus à intervenir dans les considérations relatives à la conservation ou à l'abdication du droit de propriété. C'est la justice qui est en cause. Mais dans le second ? Ce n'est pas du tout une question de justice qui, normalement, est soulevée par la renonciation au *dominium* gratuit : c'est proprement de charité qu'il s'agit. S'il trouve dans le *De vita spirituali animae* une formule tout à fait exacte, pourquoi Gerson la modifierait-il ? Pour obtenir un parallélisme plus parfait ? Mais obtenir un parallélisme littéraire au détriment de la rigueur doctrinale n'est pas dans les habitudes du chancelier. Cela étant, cet ordre de correction ne paraît pas très vraisemblable. Renversons-le : la situation s'améliore-t-elle pour autant ?

Gerson a d'abord composé son sermon *Omnia dedit ei*. Dans ce discours, son dessein est simplement de montrer que le droit de propriété conféré par la grâce l'emporte sur celui que confère le droit humain. Pour construire sa preuve, il lui suffit d'opposer les traits essentiels de chacune de ces notions. Plus les formules seront semblables, plus les analogies littéraires rendront sensibles les points différentiels en les faisant saillir en haut relief. Or, l'idée que suggère immédiatement le libre usage du *dominium* civil, c'est l'idée de justice. On gardera donc, tout naturellement, le même axe pour le même problème relatif à l'ordre de la grâce, et l'on ne songera même pas à introduire la notion de charité dans ce contexte immédiat. Il est bien curieux, en effet, que Gerson ne pense à la charité que très tard et de façon latérale[1]. L'opposition est donc, cette fois, celle-ci : la justice n'est pas intéressée dans le fait que l'on conserve le *dominium* civil ou qu'on y renonce ; elle se refuse inévitablement à ce que l'on abdique le *dominium* évangélique.

(1) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 203B : « Hoc est dominium charitatis latum nimis ».

Littérairement, rien de mieux. Mais, doctrinalement, cette symétrie est factice, et la meilleure preuve qu'il en est ainsi se lit dans la suite du discours où Gerson développe chacun des trois termes de son parallèle.

Le *dominium* gratuit vient directement de Dieu ; l'autre, des hommes. On le montre aisément. Le *dominium* civil ne peut être communiqué également à plusieurs, le *dominium* évangélique le peut. Cela est évident ou se démontre sans peine. Jusque-là, la pensée gersonienne trouve l'expression qui lui convient[1]. Mais, sur le troisième point, *dormitat Homerus*. La justice étant sauve, on peut retenir le *dominium* civil ou y renoncer : à preuve, tous les échanges, et tous les procès. O Dieu très équitable ! s'écrie alors le prédicateur, quelle précellence, à cet égard, du *dominium* gratuit sur le *dominium* civil ! Voire ! et pourquoi ? Parce que, de même que toi, ô Dieu, tu communiques ta souveraineté sans déperdition ou abdication, de même il est possible à chaque juste d'avoir avec lui plusieurs co-possesseurs, en nombre quelconque, sans rien perdre, et même en étendant son droit propre[2]. Est-ce que cela prouve que ce *dominium* est *inabdicabile servata justitia* ? Aucunement. S'apercevant, sans doute, que ce troisième point ne répond à rien de réel, l'orateur n'a garde de le développer, mais, comme il faut bien qu'il dise quelque chose sur le troisième membre de la division annoncée, il retombe dans le second et substitue ensuite sans mot dire à la notion d'inabdicabilité la notion toute différente d'inamissibilité, laquelle implique l'inutilité d'une défense de ce droit en justice[3]. La suite du discours abandonne ces perspectives.

Il n'en va pas de même dans le *De vita spirituali animae*. Là, l'introduction de la notion de *charité* polarise des éléments dont le sermon ne réalise ni l'ordre ni l'unité. Le développement de la troisième diffé-

(1) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 203A-B.

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 203C-D : « Tertia superadditur differentia ; quoniam civile dominium potest abdicari et repudiari servata justitia ; potest etiam ab invito tolli : nam propter quid aliud quotidie fiunt mercationes, emptiones, venditiones et aliae commutationes. Propter quid aliud insuper perstrepunt et reboant odiosae lites, rabiosa jurgia, improbae contentiones judiciorum forensium pro repetendo aut tuendo rem suam, cui taliter dominans semet astrinxit ? Et ô Deus aequissime quanta est in hoc praecellentia dignitatis in gratuito super civili dominio ; quoniam sicut te Deus tuum communicas dominium absque deperditione et abdicatione, sic justo cuilibet fas est compati secum quantumlibet plures Dominos, et nihil deperdere, immo extensius habere dominium ».

(3) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 203C-D : « Propterea non habet necesse justus contendere in judicio propter hoc dominium, sciens omnia esse sua, ubicumque et quocumque fuerint transportata sive collocata : usurpare quoque sibi fas est vocem illam Philosophi cujusdam ab incensa urbe sua fugientis, et nihil bonorum terrenorum secum ferentis : *Omnia mea*, inquit, *mecum porto*. Saeviant tyranni, fortuna ferox insurgat adversus justi corpus aut bona quaelibet extrinseca, nihil ab eo rapietur, quin in suum dominium et commodum reservetur et serviat, etiam pro statu naturae lapsae ; quia de statu naturae integrae vel glorificatae nulla est dubitatio. Amplius nulla tale dominium contrahit inops avaritia », et la suite, sans lien nécessaire.

rence » est cohérent et complet : la charité permet soit de retenir le *dominium* civil soit de s'en libérer, non le *dominium* évangélique. Le premier point est clair. Quant au second, il suffit d'observer — mais encore ne faut-il pas éluder cette considération — que nul ne pourrait renoncer justement, de volonté ou de fait, au *dominium* évangélique, puisque il n'est rien d'autre que l'adoption filiale par Dieu, et tout ce qui suit de cette élection : on ne peut pas plus y renoncer qu'à la charité elle-même[1].

Cela étant, la conclusion paraît certaine. Tout se passe comme si le *De vita spirituali animae* constituait une mise au point du sermon *Omnia* soigneusement révisé. Deux observations complémentaires achèvent de donner à cette interprétation un maximum de probabilité.

Lorsqu'il explique, dans son sermon, pourquoi le *dominium* évangélique peut être simultanément possédé à titre égal par une pluralité de possesseurs tandis que le *dominium* civil ne le peut pas, Gerson énumère les caractères respectifs de ces deux pouvoirs afin de trouver en eux la raison même de l'incommunicabilité ou de la communicabilité. Et voici ce qu'il dit pour le *dominium* civil :

Consurgit autem haec incommunicabilitas ex imperfectione, arctatione, grossitie et egestate talis dominii ;

tandis que pour l'autre :

Compatitur secum quotlibet Dominos, propter sui spiritualitatem et communicabilitatem et bonitatem, ad exemplar supremi dominii, quod ex aequo communicat se pluribus sicut uni. Hoc est dominium charitatis latum nimis. Quae charitas non est ambitiosa nec appropriare sibi quaerit quae sua sunt[2].

L'auteur du *De vita spirituali animae* répond à la même question et de façon si étroitement analogue que les traits originaux revêtent une signification remarquable :

Dominium charitatis (quia non quaerit quae sua sunt) potest ex aequo competere quotlibet Dominis propter sui spiritualitatem absque sui diminutione, quemadmodum Deus suum Dominium communicat Angelis et hominibus nec inde minoratur.

Sed Dominium civile tum propter sui materialitatem, ut sic dicamus, tum propter appropriationem quodammodo avaram et quaerentem quae sua sunt, nequit ex aequo pluribus convenire[3].

Ainsi, tandis que le prédicateur multiplie les caractères différentiels sans parvenir à trouver, pour le *dominium* civil, un trait qui s'oppose

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae,* lect. 3 ; t. III, col. 30A-C : « Deinde tertio modo dat se Deus in dono charitatis seu gratiae gratum facientis, quae propria et vera dicitur donatio ; quoniam fit per eam adoptio filialis, jus praebens haereditarium ad omnia bona Dei possidenda » ; col. 30C : « Perdens autem hujusmodi Dominium fit proditor et reus laesae Majestatis, et infamis coram Deo et Angelis ejus, et in tota Curia Beatorum, quamquam non ita secundum Leges Civiles judicetur necesse est ».

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia,* consid. 2 ; t. III, col. 203B.

(3) J. Gerson, *De vita spirituali animae,* lect. 3 ; t. III, col. 32A.

directement et radicalement à la « spiritualité » du *dominium* évangélique, ce qui laisse son schéma boiteux, l'auteur de *De vita spirituali animae* découvre les deux termes techniques qui s'excluent par antithèse : *spiritualitas / materialitas*, mais il ne risque *materialitas* — qui est en effet un barbarisme — qu'avec une clause de style qui souligne à la fois la fraîcheur et le mérite de la découverte. Si le *De viva spirituali animae* était antérieur au sermon, si Gerson avait eu ce *materialitas* sous les yeux au moment où il préparait son discours, — ce *materialitas* dont nous sommes sûrs qu'il l'a considéré comme une hardiesse des plus heureuses, — l'aurait-il abandonné, l'aurait-il oublié, en parlant, au profit de quatre termes dont aucun n'est décisif et dont l'ensemble reste insuffisant ?

Une dernière observation est, semble-t-il, de nature à autoriser une conclusion très ferme. Reprenant, après une digression qui ne manque pas d'utilité, la description de la troisième différence entre *dominium* civil et évangélique, l'auteur du *De vita spirituali animae* rappelle que c'est Dieu seul qui donne immédiatement le titre de charité à prendre possession de toutes choses en vertu d'un *droit prochain*. Sur quoi, il s'explique : pourquoi ajouter « en vertu d'un *droit prochain* » ? Nous l'avons enseigné AILLEURS, en observant que le pécheur a un tel droit, mais éloigné, avant qu'il soit obstiné dans son péché, en ce sens qu'en faisant ce qui est en son pouvoir, il peut s'y préparer[1]. « Ailleurs » ? Il n'est pas question de ce point précis dans la partie du *De vita spirituali animae* qui précède cette affirmation[2]. Mais, dans le sermon *Omnia dedit ei Pater*, on lit ceci :

> Diximus Jus propinquum, propter praedestinatos peccatores, habentes jus remotum et impedimentum per peccatum[3].

Un tel ensemble d'observations convergentes paraît bien de nature à nous mettre à l'abri de toute méprise sur le sens du rapport chronologique qui s'établit de la façon la plus manifeste entre le sermon *Omnia dedit ei* et le *De vita spirituali animae*. C'est avant d'écrire son traité *De vita spirituali animae* que Gerson a prêché ce sermon *Omnia*.

Certainement antérieur au mois d'octobre 1398, le sermon *Omnia dedit ei Pater* ne peut avoir été prononcé après le Jeudi-Saint 4 avril 1398.

(1) J. GERSON, *o. c.*, col. 33B : « Ex his perspicua est tertia differentia Dominii Charitatis a Dominio civili, quoniam Deus se solo immediate dat titulum Charitatis, ad omnia propinquo jure assumenda in sui facultatem, fruendo vel utendo licite et meritorie, quo titulo stante illud inabdicabile est Dominium, quo sublato repente tollitur, ut verum sit quod Jacobus Apostolus ait : *Qui in uno peccaverit factus est omnium reus*. Jac. II. 10. Cur autem dictum sit, propinquo Jure, alias docuimus quoniam peccator Jus tale, sed remotum habet ante obstinationem, dum faciendo quod in se est ad illud praeparare se jus habet ».

(2) L'observation formulée col. 26B ne porte que sur le mérite de la vie éternelle.

(3) J. GERSON, Sermon *Omnia*, consid. 1 ; t. III, col. 201C.

d) Le sermon « A Deo exivit et ad Deum vadit »

En abordant le cinquième sermon de notre cycle, nous revenons au texte qui nous intéresse de la façon la plus directe. Ce n'est malheureusement pas celui qui contient les repères chronologiques les plus nombreux et les plus immédiatement significatifs. J'ai signalé et utilisé naguère ceux qui me paraissaient les plus importants[1]. Il n'est pas impossible de revenir sur cette question et d'en dégager quelques autres qui méritent examen.

Les yeux fixés sur le mystère trinitaire, Gerson commence par contempler la génération du Verbe, puis son retour au Père par la spiration de l'Esprit-Saint. Mais il n'insiste pas sur cette considération essentiellement théologique, en renvoyant l'étude plus approfondie soit à l'école, soit à la fête de la très bienheureuse Trinité[2]. A-t-il tenu parole ? Il nous serait fort utile de le savoir, mais il nous est encore impossible d'en décider. Nous ignorons tout, sur ce point, de son activité scolaire et aucun des trois sermons qui nous ont été conservés sur la Sainte-Trinité ne contient rien sur le point qui est ici visé[3]. Ce critère se dérobe complètement.

Il en va de même d'un second qui se présente un peu plus loin, lorsque l'orateur découvre dans la finalité anthropologique de l'univers une preuve que la résurrection est nécessaire. De ce sujet, ajoute-t-il, il a parlé, ou il parlera, ailleurs : *de his alibi*[4]. Je ne connais aucun texte gersonien qui réponde à cette référence[5].

Dans la seconde partie de son discours, il n'est pas impossible que Gerson décoche un trait à l'adresse des deux papes irréductibles. Etudiant l'humilité chez les prélats, il pose en thèse que trois signes révèlent la présence de cette vertu en de tels sujets, à savoir la fuite de la prélature, la fuite du luxe, la culture spirituelle. Le premier signe consiste en ceci que le prélat humble est disposé à renoncer sans aucun délai à sa dignité, si et quand pareille abdication serait utile à son troupeau. Eprouver un sentiment contraire est orgueil condamnable, d'autant plus

(1) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 374, 377.

(2) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit*, éd. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 637, l. 9-p. 638, l. 3 ; cf. éd. Du Pin, t. III, col. 1123D-1124A.

(3) Cf. J. Gerson, Sermon *Videmus*, édit. L. Mourin, *Six sermons français de Gerson* (dans E. Du Pin, t. III, col. 1268C-1278A) ; *Si terrena*, t. III, col. 1278B-1283B, et *In nomine Patris*, édit. J. B. Monnoyeur, *Quelques sermons liturgiques de Gerson*, dans *La Vie spirituelle*, t. XVIII (1928), p. (49)-(63), en français dans E. Du Pin, t. III, col. 1591A-1596C.

(4) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit* ; éd. A. Combes, p. 646, l. 4 ; t. III, col. 1125A.

(5) Dans les deux seuls passages de ses œuvres éditées où Gerson reprend le thème de la résurrection, *Sermo alius de Christi resurrectione*, t. III, col. 1222B-1225A, et *Sermo alius devotissimus habitus Parisiis in festo Paschae*, t. III, col. 1225B-1233C, on ne trouve aucune argumentation rationnelle.

coupable si rien, ni adversités, ni déshonneurs, ni conseils d'autrui, ni scandale des sujets, ne peut arracher le prélat à une charge qui lui est trop chère[1]. Parlant devant des universitaires, Gerson veut peut-être se concilier, par ce trait, leurs bonnes grâces plus encore qu'exprimer un jugement tout à fait personnel sur la situation. On ne saurait douter qu'en écoutant ces paroles tous n'aient spontanément pensé à Benoît XIII et à son compétiteur. Gerson ne pouvait se méprendre sur l'interprétation que tous ses auditeurs donneraient de ce signe. La question, pour nous, est de savoir à quelle date il a pu y consentir.

Théoriquement, le sermon *A Deo exivit* oscille entre le 8 avril 1395 et le 8 avril 1406. Du point de vue où nous place ce critère, la période 1395-1398 paraît exclue, car Gerson s'est alors séparé de l'Université précisément en ce qui touche à la sévérité de ses jugements sur Benoît XIII. La période 1402-1406 n'est guère vraisemblable non plus, car, à partir du moment où la restitution d'obédience devint probable jusqu'à l'ambassade de 1407, Gerson dirigea une politique de confiance obstinée en Benoît XIII. Reste 1399-1402. A parler selon les vraisemblances psychologiques, un tel mouvement d'humeur paraît se situer beaucoup mieux plus près de la rupture que le pape n'a pas su prévenir ou éviter que dans les années suivantes où la plupart de ses adversaires prirent de plus en plus conscience qu'il leur était impossible de persévérer dans leur solution anarchique et catastrophique. Ainsi, c'est en 1399 que pareille boutade, peu conforme à la position gersonienne fondamentale et quasi constante jusqu'aux approches du concile de Pise, se placerait au mieux. Cette localisation est d'autant plus remarquable que, d'une part, elle s'accorde à merveille avec tout ce que nous venons d'observer au sujet des sermons précédents ; d'autre part, elle confirme la date que j'ai naguère attribuée à ce même sermon. Mais n'anticipons pas.

Voici un autre critère. De même que le sermon *Omnia* est indissolublement relié au *De vita spirituali animae* de même le sermon *A Deo exivit* se rattache à la première *Lectio contra vanam curiositatem in negotio fidei*. De part et d'autre, en effet, nous lisons ce qui suit :

Sermon *A Deo exivit*	*Lectio I contra curiositatem*
Huic humilitati[2] adversantur tria signa : *curiositas*, *singularitas*, impatientia vel incorrigibilitas. *Curiositas est,*	Superbia scholasticos a poenitentia et Fide viva praepediens, duas in eis filias infelices (nisi providerint) gignere solita

(1) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit*, t. III, col. 1129D-1130A (ms. B. N. lat. 14904, fol. 107r°) : « Est autem triplex signum in Praelato suae humilitatis. Fuga Praelationis, fuga pompositatis, cura spiritualis. Primum signum, fuga Praelationis, dat praeparationem animi promptissimam ad cedendum suae Praelationi, si et quando fuerit pro grege conveniens, quia dixit ex animo, dum institueretur, nolens volo. Oppositum sentire corde, ore et opere, est in Praelato damnabilis superbia, et eo damnabilior, si (éd. sed) nec adversitatibus, nec infamiis, nec aliorum consiliis, nec subditorum scandalis, a Praelationis amato onere possit avelli ».

(2) E. Du Pin imprime *humilati*.

dimissis utilibus et aedificatoriis pro se et populo conterere tempus perdere ingenium[1] in eis in quibus non est bonum, neque finis[2], sicut de mathematicis dicit Aristoteles : aut quorum finis solus[3] est scire, ut ait Seneca : aut forsan superbire, vanescere, et de ingenio alto et subtili prae caeteris gloriari. Hoc agere signum est instinctus diabolici aut naturae corruptae, et ibi ceciderunt omnes quos sub specie revelationum et instinctuum divinorum seduxit Sathanas, transfigurans se in Angelum lucis. Sane dum hinc inde multa legi, multa cogitavi, multa audivi, et quaedam expertus sum super distinctione inter bonos instinctus et malos, inter divinas revelationes et diabolicas illusiones ; denique inter bonas inspirationes[4] et immissiones per Angelos malos ; hanc in veritate comperi praecipuam distinctionem et indefectibile signum, quod instinctus bonus semper est ad humilitatem et cum humilitate : malus vero ad vanitatem quandam, et cum vanitate ad ipsam[5] excellentiam, palam vel occulte... Porro *singularitas*, secundum signum superbiae in doctis, aut de novis atque[6] *inauditis et peregrinis* adinventionibus ; immo habet hoc mirandum singularitas, quod ex superbia generat pigritiam, silentium obstinatum, pusillanimitatem, dum videt se non posse ceteros in loquendo vel docendo praecellere. Haec mater errorum est[7], et ductrix ambulandi in adinventionibus suis. Denique impatientia vel incorrigibilitas tertium signum superbiae ponitur[8] a sapiente : *Doctrina*, inquit, *viri per patientiam cognoscitur*. Prov. XIX. 11. Errare quidem humanum est sed plane diabolicum est[9] corrigentibus succensere, nec acquiescere[10].

est, *curiositatem* et *sigularitatem*. Malas vero filias ex pessima matre, quibus insuper misera soror additur, invidia ; quarum progenies infausta multiplex est super numerum : ibi contentio, disceptatio, pertinatia, erroris defensio, amor proprii sensus, immansio in opinionibus vel suis vel suorum, denique scandalizatio et contemptus simplicium atque omnis doctrinae humilis abominatio... *Curiositas est* vitium quo *dimissis utilioribus*, homo convertit studium suum ad minus utilia vel inattingibilia sibi vel noxia. Variat autem comparationem hanc magis et minus utilium ipsa consideratio *finis* secundum tempus, locum, personam, aetatem, statum, professionem, Rempublicam, cum caeteris circumstantiis. Nempe quod uni est inutile vel indecens, alteri congruum aut in praecepto positum reperitur. *Singularitas* est vitium, quo dimissis utilioribus, homo convertit studium suum ad doctrinas *peregrinas et insolitas*. Et hic similiter finem attendi necesse est. Videtis quod curiositas et singularitas assimilantur in multis ut sorores solent ; sed earum vultus ex ratione objectali varia quadam distinctione secernuntur : utraque enim culpatur, quia deserit utiliora, quod profecto non fit absque cujusdam excellentiae propriae desiderio ; curiositas ut sciat alia quam oportet, singularitas ut coeteris emineat[11].

(1) E. Du Pin imprime : *conterere ingenium. perdere tempus.*
(2) E. Du Pin imprime : *solus.*
(3) E. Du Pin imprime : *solum.*
(4) E. Du Pin imprime : *revelationes.*
(5) E. Du Pin imprime : *propriam.*
(6) E. Du Pin imprime : *et.*
(7) E. Du Pin imprime : *Haec est mater errorum.*
(8) Le scribe a écrit : *ponit.*
(9) E. Du Pin omet *est.*
(10) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit ;* t. III, col. 1130B-D ; ms. B. N. lat. 14904, fol. 107v°-108v°.
(11) J. Gerson, *Lectio I contra vanam curiositatem in negotio fidei*, t. I, col. 90D-91A.

Entre le sermon *Omnia* et le *De vita spirituali animae* d'une part, le sermon *A Deo exivit* et la *Lectio* d'autre part, on constate une analogie assez remarquable, mais on voit aussi du premier coup d'œil que la ressemblance ne doit pas être exagérée. La première relation est nettement plus étroite que la seconde. Manifestement, l'auteur du *De vita spirituali animae* se meut dans le même cercle d'idées que le prédicateur du sermon *Omnia*. Tout donne à penser qu'il dispose du texte de ce sermon et qu'il le met au point en vue d'une utilisation nouvelle des notions déjà abordées en chaire. Il n'en va pas de même dans le cas du sermon *A Deo exivit* et de la *Lectio I contra vanam curiositatem*. Sans doute, professeur et prédicateur se servent d'un matériel notionnel et verbal qui paraît commun, mais il n'est pas malaisé de se rendre compte qu'il n'y a réellement coïncidence que sur des points assez réduits. Dès lors, d'un texte à l'autre, les conditions mentales semblent avoir varié. Tout se passe comme si le laps de temps écoulé entre les deux termes de cette seconde relation était plus considérable que dans le premier rapport. Les textes permettent-ils de vérifier cette impression et de déterminer le sens de l'évolution qu'elle suppose ?

Peut-être, mais à la condition de ne pas se contenter de comparer les deux mouvements de pensée afin de discerner de quel côté les éléments communs paraîtraient adventices, secondaires, empruntés. Le fait est que, de part et d'autre, il y a même cohésion entre tous les fils dont chacun de ces deux fragments est tissé. Le prédicateur veut montrer les dangers qui menacent l'humilité nécessaire aux docteurs : dans ce dessein, il dénonce trois vices fondamentaux, la curiosité, la singularité et l'incorrigibilité[1]. Le chancelier veut démasquer les causes profondes qui ruinent, chez les étudiants, la pénitence et l'esprit de foi : il signale la curiosité et la singularité. Impossible, si l'on ne réussit à dépasser cette observation, de découvrir, soit d'un côté soit de l'autre, un caractère d'antériorité.

Dès que l'on va au delà de cette observation immédiate et que l'on compare la structure de ces développements parallèles ainsi que les définitions qui s'y trouvent impliquées, on se sent beaucoup moins désarmé devant un si délicat problème. Ici encore, supposons le problème résolu, mais, pour nous défendre contre toute précipitation, faisons comme si nos observations et conclusions précédentes ne nous avaient rien appris ou suggéré, et admettons que la première *Leçon* contre la vaine curiosité a été composée avant le sermon *A Deo exivit*. Dans cette hypothèse, Gerson a tout d'abord conçu la *curiosité* et la *singularité* comme les deux filles de l'orgueil, non sans ajouter à ce couple fondamental une troisième sœur, l'envie. Il s'est représenté la descendance funeste de cette triple

(1) Remarquons d'ailleurs que, sur ce point, sa pensée hésite un peu, ou du moins sa terminologie, puisqu'il ne choisit pas entre *impatientia* et *incorrigibilitas*, qui ne sont pourtant pas synonymes. La *Lectio* ignore cette imperfection technique.

souche comme un foisonnement de vices qui défient l'évaluation, mais il s'est surtout appliqué à définir de façon rigoureuse curiosité et singularité. A cette fin, il a élaboré deux formules soigneusement équilibrées, où sont exprimés avec autant de précision pour l'un que pour l'autre l'élément commun à ces deux sœurs et celui qui les distingue spécifiquement. La curiosité est ce vice par lequel, négligeant les sujets d'étude les plus utiles, on se tourne vers ce qui est ou moins utile, ou inaccessible, ou nuisible. La singularité est ce vice par lequel, négligeant les sujets d'étude les plus utiles, on s'applique à des doctrines étrangères ou rares. Ces définitions données, le professeur s'attache à deux considérations complémentaires et aussi remarquables l'une que l'autre. Avec beaucoup de tact, il insiste sur le caractère contingent de ces définitions et souligne le fait capital que, dans le concret, il ne faut jamais définir un vice comme tel, sans tenir compte de tous les facteurs individuels, la fin d'abord, et puis toutes les circonstances de temps, de lieu, de personnes, d'état, de profession, de régime politique, dont les variations font que ce qui ne convient pas à l'un est nécessaire à l'autre. De plus, il précise le trait distinctif de ces deux vices qui coïncident en ce qu'ils sacrifient l'essentiel à l'accessoire et s'enracinent en un même désir d'excellence propre : la curiosité cherche à savoir autre chose que ce qu'il faudrait apprendre ; la singularité veut l'emporter sur les autres.

Voilà un exposé digne des meilleures traditions scolastiques et capable d'éclairer, sans bavures, sans aperçus hétérogènes, sans digressions incertaines, des élèves fort exigeants. Ce point parfaitement élucidé, Gerson décide d'y revenir lorsqu'il prêche sur l'humilité des docteurs. On le comprend ; mais, chose curieuse, il ne peut s'en contenter. Il le retouche. D'abord, au lieu de mettre en relief le couple *curiosité-singularité*, il pose en principe que l'humilité a trois ennemis, et il substitue en ce trio l'incorrigibilité à l'envie. Ce n'est pas une correction anodine. En réalité, c'est un bouleversement substantiel. Supprimant l'envie comme fille de l'orgueil, le prédicateur va chercher, dans la multiple descendance au second degré, la *pertinacia*, l'*erroris defensio*, l'*amor proprii sensus*, l'*immansio in opinionibus vel suis vel suorum*, bloque ces quatre défauts en un seul et promeut ainsi ces trois petites-filles, en les unifiant, à la dignité de fille. Pourquoi ? Cela fait, il élimine toute cette innombrable descendance du second degré, et passe directement à la définition de la curiosité. Celle de la singularité ne viendra que bien plus tard. Six caractères principaux distinguent ce texte du développement parallèle dans la *Lectio*.

Il saute aux yeux, tout d'abord, que le prédicateur a laissé tomber toute symétrie littéraire entre les définitions. Lorsqu'il en vient à la singularité, il ne se préoccupe nullement de reproduire, aussi exactement que peut le comporter sa doctrine, la formule même qui définit la curiosité. On se l'expliquerait sans peine s'il s'agissait d'un premier jet. Si le

prédicateur a la *Lectio* sous les yeux, on se demande pourquoi. D'autant que cette négligence stylistique se double d'une indifférence doctrinale. Le prédicateur ne se soucie plus ni de signaler la parenté si étroite de ces deux défauts, ni de montrer en quoi consiste très précisément leur essence. Il serait d'ailleurs fort embarrassé de le faire comme l'avait fait la *Lectio*, pour la raison qu'il inclut dans la définition de la curiosité le trait distinctif qui lui servait à opposer singularité à curiosité : le désir de l'emporter sur autrui caractérise maintenant non la singularité, mais la curiosité. Impossible, ce semble, de considérer ce transfert comme un progrès. L'avidité de connaître inutilement n'emporte, de soi, aucune référence à autrui. C'est seulement avec la singularité que peut apparaître le dessein de s'affranchir des conditions communes. Après avoir trouvé du premier coup les nuances doctrinales les plus exactes, Gerson leur aurait donc préféré la confusion ?

Un quatrième trait ne paraît pas moins significatif. Tandis que la *Lectio* écarte toute sévérité excessive en prévoyant de la façon la plus expresse quantité de circonstances atténuantes, aucune de ces restrictions ne se retrouve dans le sermon. Après avoir été attentif aux réalités psychologiques et avoir pris le plus grand soin de se montrer judicieux et équilibré, Gerson aurait donc durci sa position et rejeté tout ce qui en faisait la sagesse ?

Non content d'écarter toute indulgence, le sermon aggrave, et combien lourdement ! la doctrine de la *Lectio*. Ce geste touche la *singularité*, mais beaucoup plus encore la *curiosité*. Dans la *Lectio*, la singularité est caractérisée par le fait qu'elle s'occupe de thèses insolites. C'est tout. Dans le sermon, elle en fait autant, mais elle fait bien autre chose. Là, c'est d'elle que naît une descendance que le prédicateur n'a pas voulu considérer au début de son exposé ; d'elle et de l'orgueil. En ce nouveau contexte, par conséquent, au lieu d'être fille de l'orgueil, la singularité devient sa conjointe, et elle engendre, aussi bien que lui, toute une famille de vices : paresse, silence obstiné, etc. Cet arbre généalogique trahit un observateur pénétrant des misères humaines, mais il pose au moraliste un problème assez épineux. Si de telles filles naissent de l'orgueil et de la singularité, quel rapport soutiennent donc avec l'orgueil curiosité et incorrigibilité ? Ce ne sont plus ses filles ; elles ne sont plus sur le même plan moral que la singularité. Les perspectives se brouillent. Les lignes si simples, si classiques de la *Lectio* s'enchevêtrent sans aucun profit doctrinal. Le sermon serait postérieur à la leçon ?

S'il en était ainsi, Gerson serait devenu bien sévère pour cette maudite curiosité. Dans sa leçon, il condamne ce vice, mais il n'en considère que les attaches humaines. Dans son sermon, le même vice devient le signe d'un instinct diabolique, ou tout au moins d'une nature corrompue. Le développement imprévu que prend le premier terme de l'alternative suffit à prouver en quel sens penche l'interprétation. Diabolique,

toute curiosité ? Si Gerson n'en était pas convaincu lorsqu'il écrivait sa *Lectio I contra vanam curiositatem in negotio fidei*, pourquoi a-t-il acquis cette certitude ? On ne peut poser cette question sans évoquer une autre relation littéraire, relation sur laquelle j'avais déjà fondé ma décision chronologique et dont on m'a fait remarquer qu'elle ne présentait sans doute pas la solidité que je lui attribuais[1]. En reprenant ici la question pour situer de façon plus précise cette relation en ce complexe auquel elle appartient par toutes ses fibres, je crois que c'est sa solidité, plutôt que sa faiblesse, qui va se trouver manifestée.

Pour le prédicateur du sermon *A Deo exivit*, la curiosité est un signe d'inspiration diabolique. A ce propos, il esquisse une thèse de discernement des esprits. Comme il fait appel à ses lectures, à ses réflexions et à son expérience, sans dire ni laisser entendre qu'il ait déjà écrit quoi que ce soit à ce sujet, j'ai induit de ce silence que ce sermon devait être antérieur au *De distinctione verarum visionum a falsis*, qui est de 1401. S'il en était autrement, on ne voit pas pourquoi l'orateur n'aurait pas ajouté : *et quaedam nuper scripsi*. On le voit d'autant moins que, dans le *De distinctione*, la *curiositas* est expressément nommée. Elle constitue l'un des aspects essentiels du premier indice qu'une vision n'est pas d'origine divine[2]. Mais, dira-t-on, rien n'est plus fragile, en général, qu'un argument *a silentio* ; ici, cette fragilité est évidente puisque, pas plus que le sermon, la *Lectio* ne parle du *De distinctione*. Or, aucune hésitation n'est possible sur le rapport chronologique de la *Lectio* et du *De distinctione*. La leçon date de novembre 1402 ; le *De distinctione*, de 1401. Elle lui est donc postérieure. La conséquence critique va de soi : le silence du prédicateur ne prouve nullement que le sermon soit antérieur au *De distinctione*.

Peut-être, mais, à vrai dire, c'est là prendre la question de façon bien superficielle. Je crois, au contraire, que l'intervention de la *Lectio* est de nature à rejeter le sermon *A Deo exivit* en amont du *De distinctione*. Il est, en effet, tout naturel que la *Lectio* ne se réfère pas au *De distinctione* : elle ne contient aucune allusion au caractère diabolique de la curiosité. Mais cette abstention ne peut que donner sa vraie valeur au silence du sermon. Le fait que, survenant après le *De distinctione*, la leçon traite de la curiosité sans conserver aucune référence à une action diabolique quelconque prouve que Gerson, son opuscule sur le discernement des

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 377, et *supra*, p. 333.

(2) Cf. J. Gerson, *De distinctione verarum visionum a falsis*, t. I, col. 45C : « Itaque quoad primam conditionem si cognoveris aliquem qui per superbam curiositatem et vanam laudem atque praesumptionem sanctitatis cupidus sit habere revelationes insolitas, qui se dignum istis reputet, qui in talibus de se narrandis gloriabundus delectetur ; scito quoniam illudi meretur, neque magnipendas si aliquam habuisse revelationem jactanter affirmet : deest enim pondus humilitatis » et 58D : « Praedictorum omnium haec summa est ut examinetur numisma divinae revelationis, si habeat pondus humilitatis absque curiositate et tumoris vanitate ».

esprits une fois construit, a le plus grand souci de ne pas mélanger les questions. Faisant ici de la morale, il ne s'occupe pas de démonologie. Son exposé y gagne en élégance, en limpidité, en efficacité. Le sermon, lui, veut tout dire à la fois. Un tel état d'indifférentiation peut-il être tenu pour postérieur à celui dont la leçon nous révèle que Gerson y est parvenu délibérément après le *De distinctione* ?

Il ne semble pas. Puisque ces trois œuvres ont été certainement composées selon un certain ordre, et puisque nous sommes assurés que la leçon est postérieure au *De distinctione*, placer le sermon après la leçon serait, de ce point de vue, prendre une décision critique contraire au mouvement même de la pensée gersonienne, et le situer entre le *De distinctione* et la leçon serait choisir pour lui la place que l'absence en ce sermon de toute référence à ce traité capital, qui marque une étape essentielle dans l'élaboration de la théologie du chancelier, doit faire considérer comme la moins vraisemblable.

Pour peu que l'on observe de près ces deux textes apparentés mais si différents, on se voit donc contraint par des données qui toutes convergent, de renverser l'ordre que nous avions hypothétiquement adopté. Rien ne permet de considérer le sermon *A Deo exivit* comme postérieur à la *Lectio I contra vanam curiositatem in negotio fidei*. Il est donc à dater, au plus tard, du 23 mars 1402. Mais comme il est plus probablemen antérieur au *De distinctione verarum visionum a falsis* ; comme, d'autre part, la mise au point qui s'est produite d'un texte à l'autre semble dénoncer un assez long intervalle entre sermon et leçon, on préférera le 31 mars 1401, ou même, peut-être, le 27 mars 1399.

Reste un dernier critère, d'autant plus important et délicat à nos yeux que c'est lui qui a fait du sermon *A Deo exivit* une pièce essentielle de notre système chronologique : la référence à l'*Epistola I ad Bartholomaeum*. En essayant maintenant de l'interpréter sans pétition de principe ni aucun recours aux observations que nous venons de multiplier, nous parviendrons peut-être à choisir légitimement entre ces dates. En tout cas, nous ne tarderons pas à constater que la perturbation apportée par l'hypothèse de M. Mourin en notre exégèse de l'évolution gersonienne serait beaucoup plus grave qu'on ne pourrait le supposer à première vue.

Par la liaison que cette référence établit entre le sermon *A Deo exivit* et l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, ce dernier critère implique nécessairement l'antériorité de l'*Epistola* par rapport au sermon. De là vient que, désireux de rapprocher autant que les textes le lui permettaient l'*Epistola I ad Bartholomaeum* de l'*Epistola responsalis* par laquelle Jean de Schoonhoven, en 1408, défendit Ruysbroeck contre Gerson, M. Mourin a proposé d'abaisser notablement la date que j'ai attribuée à ce sermon, et de le placer au 8 avril 1406, sinon au 24 mars 1407. Tout ce que nous venons de voir n'est pas de nature à recommander ce rajeunissement, mais il est temps que nous prenions conscience de toutes les conditions

qu'il exige et des répercussions qu'il entraîne. Nous pourrons mesurer ainsi sa gravité.

Pour poser correctement la question, il est tout d'abord nécessaire de rappeler que, du seul fait qu'il se réfère à l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, le sermon *A Deo exivit* ne s'établit pas seulement en relation avec l'*Epistola I ad Bartholomaeum* elle-même, mais avec deux autres textes gersoniens qui citent, eux aussi, la même lettre à Barthélemy et dont la position dans le temps ne paraît pas douteuse, à savoir les *Notulae super quaedam verba Dionysii de caelesti hierarchia* et le *De mystica theologia*. J'ai montré naguère que les *Notulae* se situent vers 1400[1], et c'est pendant l'année scolaire 1402-1403 que Gerson a enseigné ses *Considerations de mystica theologia*. Il résulte immédiatement de ces dates que, dans l'hypothèse de M. Mourin, le sermon *A Deo exivit* est le dernier en date des textes gersoniens qui, avant la riposte de Groenendael, fasse allusion à l'*Epistola I ad Bartholomaeum*. Or, d'après les conclusions auxquelles m'avait conduit mon enquête chronologique, j'avais obtenu une relation radicalement différente de ces mêmes textes. Leur ordre de succession, pour moi, était le suivant : *Epistola*, sermon, *Notulae*, *Mystica theologia*. Pour qui se rangerait à l'hypothèse de M. Mourin, il faudrait écrire : *Epistola*, *Notulae*, *Mystica theologia*, sermon. Un tel déplacement aurait les conséquences les plus graves pour l'histoire de la critique gersonienne de Ruysbroeck. En effet, *Epistola*, sermon et *Notulae* coïncident en ceci que leur auteur condamne Ruysbroeck sans nuance et pour le même motif ; de ces trois textes, le *De mystica theologia* se distingue par l'absolution qu'il accorde à l'auteur du *De ornatu spiritualium nuptiarum* et par la raison qu'il donne de cette indulgence. Si le *De mystica theologia* est en fin de liste, Gerson a évolué de la condamnation au pardon. Si c'est le sermon qui vient le dernier, l'évolution est plus compliquée et de tout autre nature. Après avoir laissé exploser son indignation et donné à sa sévérité instinctive toute licence de porter la condamnation la plus absolue, Gerson aurait découvert une raison suffisante de tenir Ruysbroeck pour innocent ; ce point atteint, une nouvelle étape l'aurait reporté à son point de départ, non sans le conduire à aggraver son verdict initial en le lui faisant étendre, cette fois, jusqu'à l'*Epistola ad fratres de Monte-Dei*[2].

La modification est radicale. Ainsi, Gerson aurait spontanément oscillé de la rigueur à l'indulgence, puis de l'indulgence à la rigueur, et ce que l'*Epistola responsalis* aurait trouvé devant elle, ce n'est pas un juge devenu bienveillant, mais un critique plus intraitable que jamais et solidement réinstallé dans ses formules primitives, après avoir vainement

(1) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 417-420, et *Essai*, p. 427-428.

(2) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 403-408, 450-452, et le dossier édité dans l'*Essai*, t. I, p. 615-682.

essayé de se convaincre qu'il ferait mieux de pardonner. Tout change, en ces perspectives, et l'on comprend mieux, il faut l'avouer, l'insuccès de Jean de Schoonhoven auprès d'un censeur dont la conscience aurait été déjà soumise à ce flux et à ce reflux.

L'hypothèse de M. Mourin dépasse donc le plan de la chronologie pure pour atteindre le mouvement même des idées et des faits. Si elle nous met enfin en possession des dates réelles, elle nous oblige à écrire une histoire substantiellement différente de celle que j'avais fondée sur ma classification des documents. Il s'agit donc ici d'une option primordiale qui commande toute notre connaissance de l'évolution subie par la critique gersonienne de Ruysbroeck, et qui dépend de la situation relative du sermon *A Deo exivit* et du *De mystica theologia*. Si l'on veut choisir à bon escient, on ne saurait prendre trop de précautions.

La première consiste à distinguer deux réalités historiques qui peuvent trop aisément paraître confondues, mais dont chacune a pourtant son individualité propre et sa valeur de point de repère, à savoir le *cours* sur la théologie mystique et le traité *De mystica theologia*. Pour être tout à fait exact, il faudrait même en distinguer trois, car ainsi que je l'ai montré, le traité *De mystica theologia* a eu au moins deux éditions. Le cours est de 1402-1403, la première édition de 1407-1408, la deuxième de 1422. Lorsque nous parlons du *De mystica theologia*, de quoi parlons-nous ? La différence des dates suffit à faire sentir l'importance de la question en tout problème de chronologie relative, et tout particulièrement en celui qui nous intéresse ici. D'autant que l'élément de comparaison dont dispose l'histoire, ce n'est pas le cours, mais le traité ; donc, au plus tôt, un texte de 1407-1408, et peut-être, seulement, de 1422, car il n'est pas sûr que dans l'état présent de la documentation, on atteigne un seul témoin de l'édition originale[1]. On voit la conséquence. Savoir ce que Gerson a écrit en 1422 ou même en 1407-1408 n'est pas savoir, pour autant, ce que Gerson avait dit en 1402-1403. Découvrir, dans la quarante-et-unième considération du *De mystica theologia* qu'il nous est donné de lire, la preuve que Gerson a jugé orthodoxe le *De ornatu spiritualium nuptiarum* ne permet pas de conclure que ce jugement ait été porté dès 1403. Nous sommes certains qu'il a été formulé au plus tard en 1422. Il est assez probable qu'il remonte à 1407-1408 ; mais, de ce point de vue, nous ne pouvons garantir que le chancelier l'ait proféré dès son cours de 1403.

Ce point nous demeurant inconnu, parce qu'inaccessible, M. Mourin serait autorisé à me faire observer que son hypothèse ne bouleverse pas nécessairement la courbe de l'évolution gersonienne qu'il m'avait paru légitime de tracer. Nous pourrions donc nous entendre. A la condition de ne désigner par le titre *De mystica theologia* que le traité qui, seul,

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 441-566.

est observable, on doit dire que, même dans cette hypothèse, le *De mystica theologia* étant postérieur au sermon *A Deo exivit*, c'est là que se trouve inscrit le dernier mot de Gerson sur Ruysbroeck avant l'intervention de Groenendael. Il n'y a donc pas lieu de discuter cette hypothèse en fonction des diverses références de Gerson à son *Epistola I ad Bartholomaeum* : le sermon *A Deo exivit* peut fort bien dater du 8 avril 1406 sans qu'aucun inconvénient surgisse de cette datation relativement tardive.

Rien n'est moins sûr, en vérité. Car il ne suffit pas de conjecturer l'incognoscibilité radicale du cours sur la théologie mystique pour avoir le droit de manipuler sans discrétion les dates des œuvres qui entourent ce cours ou en dépendent. Tout au contraire, plus ce point demeure obscur, plus il convient de procéder avec prudence. Si la première précaution est de distinguer cours et traité, la deuxième exige que l'on se défende contre une simplification trop rapide. Dire que le cours nous est inconnu et ne juger des rapports du sermon *A Deo exivit* avec le *De mystica theologia* qu'en tenant compte de la première édition du traité, c'est faire pratiquement comme si le cours n'avait pas existé et comme si la position prise en 1403 par Gerson à l'égard du *De ornatu spiritualium nuptiarum* ne constituait pas nécessairement un jalon dans l'évolution de sa critique et un repère par rapport auquel le sermon *A Deo exivit* s'est nécessairement placé. C'est oublier que nous disposons pourtant à cet égard d'un instrument d'investigation aussi robuste que simple, car, la situation étant ce qu'elle est, il nous est permis d'opérer sur ce point par mode de disjonction. Deux hypothèses contradictoires épuisent en effet cette réalité : dans son cours de 1403, ou bien Gerson n'a pas dit sur le *De ornatu* ce que contient son traité, ou bien il a dit exactement la même chose. Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne doit être considérée *a priori* comme privilégiée ; ni l'une ni l'autre ne doit être traitée par prétérition. Mais du seul fait qu'une telle dualité se présente dès le point de départ, il résulte qu'on ne saurait traiter comme équivalents le schéma qui exprime les relations incluses en l'hypothèse de M. Mourin et celui que j'avais adopté. Dans mon schéma, aucune ambiguïté ne pèse sur le tracé de la courbe : le sermon *A Deo exivit* étant antérieur au cours lui-même, le sens de l'évolution gersonienne est certain. Dans le schéma qui s'imposerait à M. Mourin s'il voulait conserver le même terme de l'évolution gersonienne, un segment coïncide avec le mien, mais il s'introduit un tel élément d'indétermination et une complication telle que les deux interprétations s'avèrent, même dans le cas le plus favorable, irréductibles.

Si l'on ne considère que l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, le sermon *A Deo exivit* et le *De mystica theologia*, mon schéma dispose ces trois termes dans cet ordre même de succession. Dès que l'on préfère l'hypothèse de M. Mourin, il faut ou bien faire passer le *De mystica theologia* avant le sermon, ou bien dédoubler ce terme en distinguant cours et traité. Mais une fois cette distinction faite, où placer le cours *De mystica*

theologia ? La réponse ne va pas de soi. Gerson ayant dit dans ce cours ou bien ce que nous lisons, ou bien tout autre chose, et ce deuxième membre de l'alternative se subdivisant à son tour — cette « autre chose » étant ou bien le maintien sans atténuation de la critique initiale, ou bien l'absence de toute allusion à Ruysbroeck et à sa critique — trois hypothèses sont à envisager : identité entre le cours et le traité, continuité du cours avec l'*Epistola I ad Bartholomaeum* et discontinuité entre cours et traité, ignorance de toute critique. Dans la première hypothèse, c'est dès 1403 que se placerait l'absolution de Ruysbroeck : par conséquent, le sermon du Jeudi-Saint 1406 marquerait un repentir du chancelier. Dans la seconde, c'est seulement après le Jeudi-Saint 1406 que se placerait le supplément d'information d'où procédera finalement l'indulgence gersonienne. Dans la troisième, on devrait se demander si le cours sur la théologie mystique n'aurait pas été professé avant que Gerson n'écrivît sa première lettre à Barthélemy. La question n'est donc pas simple. On ne peut s'en tenir à une solution indifférenciée. Il faut choisir.

La troisième hypothèse présente un très vif intérêt, en raison de la question même qu'elle suggère et paraît légitimer. C'est elle, en effet, et elle seule, qui donnerait tout son prix au système chronologique de M. Mourin, car c'est seulement avec elle que l'*Epistola I ad Bartholomaeum* cesserait d'être séparée de l'*Epistola responsalis* par un espace de temps dont la longueur est un défi aux vraisemblances. Si la première ou la deuxième hypothèse étaient vraies, si, même en cette troisième hypothèse, on devrait renoncer à transporter le *De mystica theologia* avant l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, cette *Epistola I*, étant nécessairement antérieure au cours *De mystica theologia*, se placerait par le fait même notablement avant octobre 1402, c'est-à-dire au moins six ans avant la réplique de Groenendael. Le délai est inférieur, je l'avoue, aux neuf ans que réclame mon système, mais il est encore trop considérable pour être vraiment satisfaisant. Or — malheureusement pour les vraisemblances — notre documentation est telle qu'il est impossible de placer l'*Epistola I ad Bartholomaeum* après le cours *De mystica theologia*. Sur la voie de ce transfert, qui constituerait une remarquable facilité, quelques obstacles se dressent, dont un particulièrement infranchissable : les *Notulae super quaedam verba Dionysii de caelesti hierarchia*. Quelle que soit la date exacte de ce commentaire dionysien, je n'ai pu démontrer son authenticité gersonienne sans prouver qu'il est antérieur, non seulement au traité *De mystica theologia*, mais encore assurément au cours qu'il préfigure, amorce et prépare. Antérieur au cours *De mystica theologia*, ce commentaire est certainement postérieur à l'*Epistola I*, dont il reproduit une formule[1]. Impossible, dès lors, de conjecturer l'existence

(1) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 397-403, et p. 323 et note 1.

d'une forme quelconque du *De mystica theologia* qui serait plus ancienne que la première lettre à Barthélemy. Voilà qui n'arrange pas les choses, car, rejetée en amont des *Notulae*, l'*Epistola I* paraît se rapprocher singulièrement de la date que je lui ai assignée.

Plus fatale encore au système qui résulterait de la conjecture de M. Mourin se révèle la première hypothèse. Si Gerson, dans son cours de 1403, a dit littéralement ce que nous lisons dans son traité *De mystica theologia*, la position que lui prête ce système défie les vraisemblances les plus élémentaires. Ayant renoncé, dès 1403, à maintenir sa condamnation de Ruysbroeck, le chancelier serait revenu, le 8 avril 1406, sur cette rétractation ; puis, en 1407-1408, changeant une fois encore de sentiment, il aurait abandonné et l'*Epitola I ad Bartholomaeum* et le sermon *A Deo exivit*, pour ne plus retenir que des motifs de miséricorde. Si l'on se rend compte des conditions dans lesquelles elle se serait produite, pareille oscillation, sur un tel sujet, en un tel esprit, revêt tous les caractères de l'improbabilité. En 1403, devant ses étudiants, le chancelier Gerson, critique de Ruysbroeck, se rétracte, et il dit pourquoi. Le 8 avril 1406, prêchant devant l'Université, le même chancelier renonce au point de doctrine qu'un supplément d'information lui avait permis d'atteindre en 1403, et il archaïse en reprenant les termes mêmes fixés dès le début par lui en son *Epistola I ad Bartholomaeum*, cette lettre dont il avouait en 1403 qu'elle manquait d'objectivité. Chose étrange, cette conversion s'opère sans la moindre allusion à celle qui l'avait précédée, sans la moindre explication sur les raisons qui ont pu motiver un retour si imprévu à l'origine. A peine revenu à son premier sentiment, Gerson l'abandonne pour publier, en 1408, le texte même du cours où il avait fait amende honorable à Ruysbroeck ; abandon et publication semblent aller de soi, car l'auteur n'éprouve aucune inquiétude sur l'impression que pourront produire, dans le milieu universitaire auquel ces discours ou écrits s'adressent, ses palinodies et tergiversations. Convaincu, avant 1403, que Ruysbroeck a soutenu une doctrine erronée, il se convainc, en 1403, que cette doctrine est orthodoxe, et il le dit officiellement ; de nouveau convaincu, en 1406, de son caractère hétérodoxe, et le dénonçant dans le même milieu mais sans révéler le motif déterminant de son retour en arrière, il lui suffit, en 1408, de donner au public son cours de 1403, pour se sentir de nouveau convaincu que Ruysbroeck est innocent, et pour le déclarer, sans paraître se souvenir qu'il a dit deux fois le contraire ni craindre que l'on ait bien du mal à croire un censeur si prompt à se contredire. Une telle versatilité, que ne soutient aucune discussion technique, doit être tenue pour si hautement invraisemblable que, sauf preuve du contraire, la critique soit autorisée à la juger impossible. A moins que des textes formels n'établissent quelque jour que les choses se sont bien passées ainsi, les deux hypothèses ici conjuguées se présentent comme incompatibles. Ou bien le sermon *A Deo exivit*

est antérieur au cours sur la théologie mystique, ou bien Gerson n'a pas dit en 1403 ce qu'il a écrit en 1407-1408.

Que Gerson n'ait pas dit en 1403 ce qu'il a écrit en 1407-1408, c'est notre seconde hypothèse. Nous y voici ramenés par l'exclusion des deux autres. Si c'est elle qui atteint la réalité des faits, la conjecture de M. Mourin redevient plausible, du point de vue limité qui est ici le nôtre. D'autre part, mon interprétation de l'évolution gersonienne retrouve son exactitude, à cela près qu'il faut alors retarder de six ou sept ans le mouvement vers l'indulgence que j'ai placé entre 1400 et 1402. Deux raisons convergentes nous détournent pourtant de penser que cette hypothèse puisse jamais être vérifiée.

D'abord, une raison de psychologie gersonienne générale où s'enracine, ici, une exigence d'accord de Gerson avec lui-même. Si c'est, pour la première fois, en 1407-1408 que Gerson passe, au sujet de Ruysbroeck, de la sévérité à l'indulgence, quand le chancelier enseigne que le *De ornatu spiritualium nuptiarum* peut être interprété favorablement, il a derrière lui plusieurs déclarations contraires : non seulement l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, les *Notulae* et le sermon *A Deo exivit*, mais cette quarante-et-unième considération même qui, par hypothèse, avait prolongé purement et simplement la condamnation portée par l'*Epistola I*. En publiant ce texte, Gerson en modifie donc le sens sur un point capital. Il le ferait sans le dire ? Ce n'est pas dans son caractère. En vrai penseur soucieux de la continuité de ses idées ou de l'exacte interprétation qu'il lui incombe d'en procurer, Gerson se cite souvent, d'un ouvrage à l'autre. Ce trait est bien connu. Mais ici, ici où l'une de ses positions doctrinales subit un déplacement très notable, l'auteur du *De mystica theologia* ne peut définir son jugement nouveau sur Ruysbroeck sans rappeler celui qui l'avait précédé et donner la raison qui justifie cette modification substantielle[1]. Or, le texte qu'il allègue est une lettre privée, ignorée en tant que telle des milieux universitaires auxquels s'adresse ce traité, et connue seulement des auditeurs ou lecteurs de son sermon *A Deo exivit*, grâce à une référence rapide et fort réduite. Si, dans son cours sur la théologie mystique, il avait adopté, prolongé, publié ce jugement sévère qui, à ses propres yeux, est devenu plus probablement illégitime, le scrupuleux chancelier aurait-il omis de signaler que sa rétractation portait sur une thèse enseignée naguère par lui à la faculté de théologie et constituait une innovation radicale dans l'élaboration même de sa théologie mystique ?

(1) Cf. J. GERSON, *Considerationes de mystica theologia*, 41 ; éd. A. COMBES, *Essai*, t. I, p. 669-670 : « Contra hunc errorem scripsi dudum epistola quamdam, licet dictus auctor in aliis quibusdam scriptis suis errorem istum correxisse videatur, ponendo quod talis anima semper manet in esse suo proprio quod habet in genere suo, sed tantummodo similitudinarie dicitur transformari sicut amantium dicimus *cor unum et animam unam :* quod utique concedimus ».

On se sent d'autant plus pressé d'en douter que — et c'est ma deuxième raison — dans un texte postérieur de peu à son *De mystica theologia*, Gerson revendique le mérite d'avoir spontanément révisé son impression première sur le *De ornatu spiritualium nuptiarum*, et, distinguant deux modes de rétractation, affirme s'être efforcé de justifier Ruysbroeck non seulement par écrit mais de vive voix. Il fait plus : il fixe lui-même de la façon la plus précise le point autour duquel s'est articulée son évolution. A partir du moment où il fut informé que, dans un autre ouvrage, Ruysbroeck professait expressément la permanence de la créature en son être propre, le critique du *De ornatu* renonça à sa condamnation initiale et poussa la loyauté jusqu'à se faire le défenseur de sa victime[1]. Une telle déclaration souligne avec tant de force l'incompatibilité incluse en la première hypothèse envisagée qu'elle confirme de façon éclatante notre conclusion. A moins d'être résolu à reconstruire l'histoire contre toutes les données textuelles, on doit tenir pour certaine l'alternative à laquelle nous a conduits l'examen de cette première hypothèse : ou bien Gerson n'a pas dit en 1403 ce qu'il écrit en 1408, ou bien le sermon *A Deo exivit* est antérieur au cours sur la théologie mystique. Puisque en effet, telle que Gerson lui-même la connaît et la décrit, son évolution est à deux temps, et à deux temps seulement ; puisque c'est le supplément d'information en matière de doctrine ruysbroeckienne qui marque le passage du premier au second et puisqu'il n'y a pas eu de retour en arrière, le sermon *A Deo exivit* est nécessairement placé avant ce supplément. Or, tel qu'il est parvenu jusqu'à nous dans tous les manuscrits connus de moi, le texte de la quarante-et-unième considération du *De mystica theologia* attribue de la façon la plus expresse à la connaissance d'autres œuvres ruysbroeckiennes l'indulgence de Gerson à l'égard de la doctrine naguère condamnée[2]. C'est donc avant ce texte que se situe le sermon. Ce texte peut-il ne dater que de 1408, ou remonte-t-il à 1403 ?

Nous débouchons ici en plein mystère. Peut-être avons-nous pourtant de quoi jeter sur la plus obscure des questions une lumière qui ne sera pas trompeuse. Une première remarque ne doit être ni forcée ni omise. Lorsque nous supposons que Gerson n'aurait pas dit en 1403 ce qu'il a écrit en 1408, cela signifie que l'auteur du *De mystica theologia* aurait

(1) J. GERSON, *Epistola II ad Bartholomaeum* ; éd. A. COMBES, *Essai*, t. I, p. 800, l. 1-17 : « Vide, quaeso, o lector, si modestior esse poterat sermo meus, addito quod postmodum, tam verbis quam scriptis, excusare conatus sum praedictum actorem, postquam innotuit michi quod in alio loco plus expresserat quod creatura nullo modo perdit esse suum quod habet in proprio genere. <...> Videbit hoc quod dico verum esse qui forsan inciderit in tractatulum unum quem *de theologia mystica* tam *speculative* quam *practice* conatus sum ordinare <...>. Notetur locus ille ubi theologia mystica differentiam hanc a litteratoria ponitur inter ceteras habere *quia unit et transformat* ».

(2) Et même dans le texte expurgé du ms. **W** ; cf. A. COMBES, *Essai*, t. I, p. 670, 825, 869.

primitivement conçu une quarante-et-unième considération sans Ruysbroeck. Est-ce possible ?

Ce serait très vraisemblable si l'on pouvait dissocier radicalement le traité du cours oral, et déclarer en conséquence que l'on ignore tout de la structure même des leçons primitives. Mais on doit tenir pour beaucoup plus probable qu'une telle dissociation serait illégitime. Le prologue du traité *De mystica theologia* se rattache de la façon la plus immédiate à la deuxième *Lectio contra vanam curiositatem in negotio fidei*, qui est de peu postérieure au 11 novembre 1402[1], et tout invite à penser que, si les circonstances ont obligé Gerson à étaler son enseignement de la mystique sur une période beaucoup plus étendue qu'il ne semble l'avoir prévu[2], elles ne lui ont pas laissé le loisir de refaire ce qu'il avait déjà fait. Nous savons qu'il en a été ainsi pour le *De vita spirituali animae*[3]. Rien ne suggère que le *De mystica theologia* ait été autrement traité. Tout ce que l'on a le droit de conjecturer, ce sont des retouches de détail. L'allusion à la docrine ruysbroeckienne contenue dans la quarante-et-unième considération serait-elle de ce nombre et constituerait-elle une addition contemporaine du traité ?

Il va sans dire que l'on ne saurait avoir, à cet égard, la moindre certitude proprement dite. Gerson rapprochant, en cette considération, plusieurs thèses apparentées ne nous permet pas de savoir si son exposé s'est trouvé complet du premier coup ou n'a reçu sa forme définitive qu'en cours de rédaction. N'exagérons pas, toutefois, nos ignorances, car un point peut être mis hors de doute : le sort de la référence ruysbroeckienne est indissociable du deuxième alinéa tout entier. Lorsque Gerson commence l'énumération des thèses inacceptables et cite d'abord les insensés qui ont enseigné la défection ontologique totale de l'esprit humain, il nomme à ce propos trois auteurs : saint Bernard, Amaury de Bène et l'auteur du *De ornatu spiritualium nuptiarum*. Cette dernière référence ne serait-elle pas primitive ? Impossible de le penser, car

(1) Cf. J. Gerson, *Lectio II contra vanam curiositatem in negotio fidei*, t. I, col. 106B : « Et sic est finis hujus lectionis. Intelligentia clara et sapida eorum quae creduntur ex Evangelio, quae vocatur Theologia mystica, conquirenda est per poenitentiam magis quam per solam humanam investigationem. Et circa hoc pertractabitur id, an magis per poenitentem affectum quam per investigantem intellectum Deus in via cognoscatur », et *Considerationes de mystica theologia*, Prologus ; éd. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 504 : « Astrinxit me promissio novissima id aggredi quod vestram exspectationem repetere nunc sentio, ostendere scilicet an cognitio Dei melius per paenitentem affectum quam per intellectum investigantem habeatur ». La *Lectio II* a suivi de peu la première, qui est datée, t. I, col. 93D, du mercredi avant la Saint-Martin d'hiver, c'est-à-dire du 8 novembre 1402.

(2) Cf. J. Gerson, *De theologia mystica practice conscripta*, prol. ; t. III, col. 399 : « Tractantes in lectionibus nostris jam a multo quamvis interrupto tempore de theologia mystica... ». Commencé en 1402, le traité n'a été composé et publié intégralement qu'en 1408.

(3) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 419, note 1.

l'énoncé même de la thèse commune dépend étroitement de l'*Epistola I ad Bartholomaeum*[1]. Au moment où le professeur parle de l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* et introduit Amaury de Bène, c'est déjà au *De ornatu* qu'il pense. Ou bien ce paragraphe entier est une addition relativement tardive, ou bien la référence au *De ornatu spiritualium nuptiarum* appartient à sa forme originelle.

Que ce paragraphe ne soit pas primitif, c'est ce qui paraît peu probable, car c'est vraiment cette doctrine *maxima* qui inspire l'interprétation gersonienne des thèses citées après elle ; c'est elle qui donne le ton à cette réfutation générale ; c'est en vue de l'éliminer sans retour que le chancelier s'efforce de dégager une notion correcte de la transformation d'amour. Ou bien donc le cours sur la théologie mystique différait du traité *De mystica theologia* à un degré qui défie toute vraisemblance, ou bien la référence au *De ornatu* appartient au cours professé en 1403.

Un fait, d'ailleurs, doit dominer nos interprétations. C'est par le choc du *De ornatu* que Gerson a été attiré vers ces problèmes transcendants, et c'est en fonction de son *Epistola I ad Bartholomaeum* qu'il a dû conduire sa spéculation sur la mystique. On comprendrait mal, dès lors, qu'arrivant à ce point crucial, il se fût plus préoccupé d'Amaury de Bène que de Ruysbroeck. Tout se passe comme si le chancelier parisien n'avait élaboré sa propre doctrine mystique qu'en vue de définir la vérité traditionnelle contre l'aberration ruysbroeckienne et avec le souci de vérifier la légitimité de sa réaction initiale au contact du *De ornatu*.

Une deuxième remarque confirme cette induction. Dans le témoignage gersonien que nous apporte l'*Epistola II ad Bartholomaeum*, un point paraît doué d'une consistance invincible : c'est la distinction entre les deux modes de rétractation dont Gerson se fait gloire : oralement et par écrit. Or, il est tout d'abord certain que ce témoignage survient très peu de temps après la publication du *De mystica theologia*, peut-être quelques jours ou quelques semaines à peine, et tout au plus deux ans après le sermon *A Deo exivit*, si ce sermon a été prononcé le 8 avril 1406. Dans cette hypothèse, Gerson aurait maintenu au moins jusqu'au 8 avril 1406 sa condamnation de Ruysbroeck. L'*Epistola I ad Bartholomaeum* ne pouvant, en toute hypothèse, être postérieure aux *Notulae*, c'est-à-dire à 1402, c'est un minimum de quatre ans qu'il faudrait attribuer à cette attitude de censeur inflexible. Et l'indulgence ? N'ayant commencé qu'après le sermon, n'ayant pu survenir qu'après de nouvelles lectures, de nouvelles réflexions, quand aurait-elle pris corps et commencé à s'exprimer ? Peu de temps avant l'*Epistola II ad Bartholomaeum*. S'il en était ainsi, Gerson serait responsable d'avoir laissé longtemps peser son verdict injuste sur un innocent, et c'est à peine si son évolution vers plus de clémence aurait eu le temps de se manifester. Le ton de sa

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 667, note b.

réplique serait un peu forcé. Si la condamnation n'a pesé sur Ruysbroeck que durant les quelques mois qui séparent, dans mon système, l'*Epistola I* des *Notulae* ou, au maximum, du cours de 1402-1403, tandis que — la rétractation ayant été rendue publique dès ce cours de 1403 — il y a déjà cinq ans que le censeur imprudent a rendu justice à sa victime, on s'explique au mieux que Gerson rejette tout cela dans un passé déjà révolu et prenne de haut l'apologie qui prétend redresser une situation qu'il a depuis longtemps rétablie de ses propres mains. Il faut aller plus loin. La formule gersonienne *tam verbis quam scriptis* paraît devoir être interprétée en fonction de la référence que Gerson donne immédiatement pour la justifier. Or, cette référence est unique, et c'est, dans le traité *De mystica theologia*, la quarante-et-unième considération[1]. Si tel est le sens de *scriptis*, tel doit être, sans doute, le sens de *verbis* : aussi bien dans son cours que dans son traité — c'est une anticipation qu'il vaut la peine de noter ! — Gerson a réparé son injustice. Il renvoie Barthélemy à son œuvre écrite, parce qu'elle lui est seule accessible ; mais il prend soin de l'informer que la rétractation est bien antérieure à la rédaction de cette œuvre. Il n'est pas sûr que le chartreux comprenne qu'il s'agit du cours lui-même. Mais Gerson sait à quoi il pense, et cela suffit.

Devant cet ensemble de données ou de suggestions, la seconde hypothèse exhibe une singulière fragilité. Pour nous en contenter, il faudrait que nous y fussions acculés par la pression des textes. Tel n'est certes pas le cas. Ce ne sont pas les textes qui nous ont conduits à cette quasi-impasse : c'est le bouleversement de mon système chronologique. Qu'on y revienne, tout s'éclaire.

Tout, y compris la situation du sermon *A Deo exivit* par rapport aux *Notulae*, car tenir compte de cette relation est la troisième précaution dont il serait néfaste de se dispenser en ce problème. Deux points sont ici manifestes. Ils résultent des recherches que j'ai naguère conduites sur les *Notulae*. Sans y revenir, on doit tenir pour certain d'abord que les *Notulae* sont postérieures à l'*Epistola I ad Bartholomaeum* et au sermon *A Deo exivit*, puisque la formule en laquelle elles coulent la thèse ruysbroeckienne qu'elles évoquent résulte d'une contamination entre le texte correspondant de l'*Epistola I* et celui du sermon[2] ; ensuite, que les *Notulae* sont antérieures, non seulement au traité *De mystica theologia*, mais à toute élaboration doctrinale méthodiquement conduite par Gerson sur ce sujet, donc au cours lui-même[3]. J'ai placé cette esquisse de commentaire autour de 1400. S'il fallait garder précisément cette date, celle

(1) J. Gerson, *Epistola II ad Bartholomaeum*, p. 800, l. 9-17, citée *supra*, p. 455, note 1.

(2) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 323, note 1.

(3) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 397-400, 401-402, 409-411.

du 27 mars 1399 pour le sermon *A Deo exivit* en recevrait une singulière garantie. Mais un jeu d'un ou deux ans n'est pas impossible. Si l'on descend en 1401, rien n'est changé pour le sermon, puisque 1400 ne peut convenir à aucun sermon gersonien du Jeudi-Saint. 1402 est la limite inférieure pour les *Notulae* : il semble que ce serait rapprocher beaucoup le sermon du cours sur la théologie mystique et de la rétractation qui le caractérise. C'est vers 1401 ou 1399 que ce dernier repère nous conduit avec le maximum de vraisemblances. Nous verrons s'il est possible de serrer la réalité de plus près. Quoi qu'il en soit, la convergence de tous nos moyens de recherche sur la même période est un fait très frappant. A supposer que nous ne puissions pas rejoindre 1399, nous sommes encore plus certains que ce n'est pas vers 1406 qu'il convient de regarder.

e) Le sermon « Ad Deum vadit »

Ce sixième terme de notre cycle est à placer, selon les indications de nos schémas, entre 1396 et 1407. A le prendre en lui-même, sans tenir compte de toutes nos acquisitions, c'est le plus pauvre en éléments pouvant servir de repères chronologiques.

On n'y trouve aucune allusion au schisme, mais ce silence doit être tenu pour entièrement dépourvu de signification, car, de la première à la dernière ligne de ce discours, il n'est rien qui ait pu incliner la pensée du prédicateur vers une prise en considération de cette réalité politique. Ne s'occupant que de l'Eucharistie et de l'amour qui lui est dû, Gerson oublie complètement la situation générale de l'Église et du monde. Voici, dès lors, tout ce qui peut actuellement nous intéresser en ce texte essentiellement théologique.

Dieu opère dans l'Eucharistie une multitude de merveilles. En les rappelant à ses auditeurs, le prédicateur les prie d'observer qu'il aurait fort bien pu tirer argument du fait que la nature offre à nos sens quantité de phénomènes surprenants pour conclure que les merveilles qui échappent à nos sens ne heurtent pas nécessairement la raison. Mais deux motifs l'ont détourné de s'arrêter sur ce point. D'abord, le fait qu'il estime avoir rempli ce programme ailleurs de façon suffisante ; ensuite, la nécessité où il se trouve de traiter ici un autre sujet. *Ailleurs* ? J'ai déjà fait état de cette déclaration, tout en refusant d'admettre qu'elle nous renvoie aux sermons sur la Sainte-Trinité ou sur l'Eucharistie, et en supposant que Gerson pense plutôt à une œuvre théologique plus développée et plus technique[1]. Ce refus doit être nuancé. A vrai dire, si l'on pouvait être assuré qu'il s'agit ici du sermon *Si terrena dixi vobis*, où Gerson étale aux regards des fidèles qui l'écoutent une large fresque des merveilles de la nature[2], on tiendrait avec ce sermon *de Trinitate*

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 375.
(2) J. Gerson, Sermon *Si terrena*; t. III, col. 1279A-B.

un *terminus a quo* assez ferme. Antérieur d'un an au *Videmus nunc*, le sermon *Si terrena* est, selon toutes vraisemblances, du 29 mai 1401. Le sermon *Ad Deum vadit* ne pourrait, dès lors, être antérieur au 23 mars 1402. Mais il reste beaucoup plus probable que Gerson ne se réfère pas ici à son sermon *Si terrena*. Dans ce sermon, en effet, les merveilles de la nature sont alléguées, non pas du tout pour engager les auditeurs à ne pas juger antirationnels les miracles surnaturels, mais afin de réprimer une curiosité qui entendrait pénétrer audacieusement le mystère de l'adorable Trinité[1]. La fin poursuivie de part et d'autre étant diamétralement opposée, il semble difficile que Gerson se croie dispensé par ce sermon sur la Trinité de développer les considérations que demanderait sa méditation sur le caractère rationnel des merveilles eucharistiques. A cet égard, je n'ai rien à rétracter. En revanche, je me sens tout disposé à concéder, si l'on ne trouve pas mieux, que Gerson s'appuie ici sur son sermon *Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus*, parce que, consacré à l'Eucharistie, il montre qu'il y a dans la nature des merveilles si incompréhensibles qu'il n'est pas déraisonnable de croire aux merveilles de l'Eucharistie[2]. Tel est le sentiment de M. Mourin. On peut, me semble-t-il, s'y ranger, au moins provisoirement, sans imprudence, d'autant que le dessein avoué de ce sermon de Fête-Dieu est d'exposer les merveilles du Saint-Sacrement[3].

Jusqu'à plus ample informé nous considérerons donc le sermon *Ad Deum vadit* comme postérieur, et sans doute de peu, au sermon *Memoriam*. A

(1) Il en va de même dans le sermon *In nomine Patris*, t. III, col. 1593C-1594A (ms. B. N. fr. 24841, fol. 335v°-336r°), où le prédicateur tire argument des mystères de la nature pour suggérer qu'il faut *a fortiori* admettre que Dieu soit mystérieux : « En surplus nous veons que nous ne pourrions vivre sans foy, mesmement en choses quotidiennes.. ».

(2) J. Gerson, Sermon *Memoriam fecit mirabilium suorum;* ms. B. N. fr. 24841, fol. 50r°-v° : « Je reviens aux argumens de mescreance et vueil monstrer aux humbles que les juifs d'une part et generalement toutes personnes de raison pevent appercevoir teles merveilles ou auxi grandes ou gouvernement de tout le monde se les merveillez n'estoient si communes lesquelles on ne peut en plus comprendre parfaitement ne que on peut comprendre le mistere du saint sacrement de l'autel ou quel Dieu a fait memoire de ses merveilles en donnant ceste viande a ceulx qui le redoubtent. Se tu donnez merveillez comment pain se converti ou vray corps de Jhesucrist, pense comment pain et vin materiel se convertist bien en estomac partie en char partie en sang et partie en os, partie en ners, partie en moelle partie en cheveulx partie en ongles, comment pierrettes tresdures se convertissent aussi ou ventre des coulons et fer en l'ottrusse et cendre se mue en voirre, un oef en un pan, un petit glan en un si grand chesne. Mil et mil sont telles mutacions, desquelles on ne scet aultre raison fors que on les voit a lueil » ; cf. t. III, col. 1287D-1288D.

(3) J. Gerson, Sermon *Memoriam;* ms. B. N. fr. 24841, fol. 46v° : « A bien et joie soit retournée ceste belle et solennelle procession. Or sommes ycy pour en parler, pour exposer son misteres et les tres grans merveilles de ce glorieux sacrement comme dit nostre theme : nostre seigneur piteux et doulx a fait memoire de ses merveilles et s'est donné viande a ceulx qui le doubtent » ; cf. t. III, col. 1283D.

quelle date nous conduit cette relation ? Pour en décider, il faudrait que le sermon *Memoriam* fût daté. Il ne l'est pas, et rien ne permet encore de fixer ce point capital. En tout son texte, aucun trait qui le relie à des circonstances connues. A peine si l'on peut proposer deux observations, d'ailleurs convergentes. Ce sermon appartient à la famille des discours interrompus faute de temps. J'ai constaté qu'il y avait sans doute dans une telle contraction *in extremis* un trait de jeunesse. Par là, le sermon *Memoriam* s'apparente aux quatre premiers de la série du Jeudi-Saint, non au cycle *Paenitemini*. D'autre part, solidement charpenté, lesté de substance théologique, construit en grande partie comme une discussion scolastique, ce sermon n'accorde aucune place à la mystique proprement dite. Il est vrai qu'en concluant l'orateur n'hésite pas à aller aussi loin que sa doctrine veut le porter. Hardiment, il énonce la thèse que, par l'Eucharistie, l'homme devient intérieurement dieu[1]. La thèse est capitale, mais l'orateur se contente de la poser : il n'étudie ni la modalité de cette métamorphose ni le genre de vie spirituelle qu'elle entraîne. Or, ainsi que nous allons le voir, c'est avec le sermon *Ad Deum vadit* qu'apparaît, dans le cycle du Jeudi-Saint, la mystique gersonienne proprement dite. Il semble donc que *Memoriam* soit antérieur et au sermon *Ad Deum vadit* et aux soucis techniquement mystiques du chancelier. Peut-être est-il à situer non loin de l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, car, à peine l'orateur a-t-il énoncé sa thèse audacieuse, il s'empresse de préciser qu'il ne s'agit pas là d'identité de nature, mais d'imitation et de participation[2]. On retrouve là les soucis et le langage du critique de Ruysbroeck[3]. Mais le rapprochement ne peut être pressé, car rien ne permet de savoir si un tel texte a été écrit avant ou après l'*Epistola I ad Bartholomaeum*.

Très probablement postérieur au sermon *Memoriam*, le sermon *Ad Deum vadit* est certainement plus tardif que l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, puisque, quelles que soient les conclusions auxquelles nous devions aboutir, Gerson a écrit à Barthélemy Clantier avant de prêcher son sermon *A Deo exivit*. Il l'est même sans doute assez notablement, car, ici, le prédicateur paraît plus semblable à l'auteur du traité *De mystica theologia* qu'au farouche censeur de Ruysbroeck. Quiconque, enseigne-t-il, use convenablement de l'Eucharistie devient ami de Dieu. Tout est donc commun à Dieu et à lui, et c'est encore trop peu dire : il devient

(1) J. Gerson, Sermon *Memoriam;* ms. cit., fol. 53v° : « et briefment se fait en l'omme presque telle mutacion comme ou saint sacrement, quer en figure d'omme par dehors l'omme est fait dieu par dedens ».

(2) J. Gerson, *l. c.*, à la suite : « Dieu, entendez sainement par imitation et participation non pas par nature ». E. Du Pin, t. III, col. 1291B, a mal compris et coupé : « et in brevi fit in homine talis mutatio per sanctum hoc sacramentum : quia in figura ex homine ad extra homo est factus Deus intra Deum. Intellige sane per imitationem, et participationem ; non autem per naturam ».

(3) Cf. J. Gerson, *Epistola I ad Bartholomaeum*, éd. A. Combes, p. 625-626.

une seule chair, un seul esprit avec Dieu[1]. La formule est si énergique, elle laisse Gerson si parfaitement indifférent aux méprises possibles, que l'atmosphère n'est plus ni celle de l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, ni celle du sermon *A Deo exivit*, ni même celle des *Notulae*. Lorsqu'il professe pareille unité de chair et d'esprit, Gerson a dépassé les surprises et les inquiétudes dont ces trois textes apportent le témoignage jusqu'à nous : il a atteint le point d'où nous voyons l'auteur de la quarante-et-unième considération du *De mystica theologia* juger sereinement la controverse. Ce sixième sermon se présente donc par là comme assez éloigné du précédent et plus rapproché des cours sur la Théologie mystique. Si les données chronologiques le permettent on conjecturera volontiers qu'il doit y avoir un écart de deux ou trois ans, plutôt que d'une seule année, entre ces deux sermons consécutifs du Jeudi-Saint.

Il est d'ailleurs manifeste qu'au moment où il compose ce sixième sermon, Gerson s'oriente vers cette mystique affective dont il fait, autour de 1402, l'objet dominant de son étude et de ses désirs. Assurément, le sermon *A Deo exivit* constitue déjà un document très important sur la mystique gersonienne, mais la mystique dont certains thèmes fondamentaux soutiennent le premier point de ce sermon diffère radicalement de la théologie mystique à laquelle le chancelier consacrera le plus clair de sa vie et de ses recherches techniques. C'est une mystique cosmique, tandis que la mystique dont Gerson s'occupera définitivement est une expérience affective où seule paraît compter la relation immédiate et intime de l'homme avec Dieu. Or, cette théologie mystique ne pénètre les sermons du Jeudi-Saint qu'avec le sixième numéro de la série, ce sermon *Ad Deum vadit*.

On se tromperait d'ailleurs de la façon la plus dommageable à nos opérations critiques si l'on prenait cette pénétration pour une invasion. Ayant déjà tiré argument de cette orientation vers la mystique pour situer le sermon *Ad Deum vadit* immédiatement avant le cours *De mystica theologia*[2], j'ai provoqué l'objection suivante : pourquoi parler du *cours* plutôt que du *traité*, sinon parce que vous tenez à découvrir un repère chronologique aussi reculé que possible ? Puisque nous savons que le traité *De mystica theologia* date de 1407-1408, voici une hypothèse qui vaut bien la vôtre : Gerson a dû composer son sermon *Ad Deum vadit* au moment où il élaborait ou publiait son traité de mystique, donc autour de 1407-1408. Ainsi se trouverait confirmée, sur ce point, l'hypothèse de M. Mourin.

En réalité, l'objection est faible, précisément parce que la mystique

(1) J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit;* t. III, col. 1136A : « Nam cum ex vetere Proverbio : *Amicorum omnia sunt communia;* et omnis utens hoc viatico, utens, inquam, non abutens, sit amicus Dei, immo una cum ipso caro et spiritus : nam in eo manet, et Deus in eo ».

(2) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 376.

n'est pas tout pour le prédicateur d'*Ad Deum vadit*. Elle se présente à lui comme une découverte relativement nouvelle, mais elle ne détermine pas la structure de son sermon. Il sait — il ne savait pas, semble-t-il, cinq ans plus tôt — que l'amour l'emporte sur la connaissance. Il le dit. Il sait que cet amour pénétrant des réalités inaccessibles à l'intelligence, c'est cela, cette théologie mystique, autrement dit cachée, qui, bien qu'elle soit la science propre aux catholiques, n'est connue qu'individuellement, par chacun de ceux qui en font l'expérience. Il sait que ce domaine est garanti par les plus hauts exemples et que le seul moyen de le connaître est de l'explorer en le parcourant à pas d'amour[1], mais lorsqu'il essaie de mettre cette doctrine en mouvement en entraînant de plus en plus son auditoire vers les profondeurs de cet amour intime[2], il s'en faut de beaucoup que la réalisation réponde au désir. Ni techniquement, ni affectivement, le prédicateur ne paraît s'être avancé beaucoup sur cette voie nouvelle. Après avoir piétiné sur place en répétitions et instances qu'alourdissent des procédés de dialectique scolaire, il renonce, et se sent soudain pressé de conclure par un amour de la brièveté qui n'a jamais été moins naturel[3]. A moins d'avoir pris le parti de raisonner contre toutes les vraisemblances psychologiques, on ne peut admettre que l'auteur d'un tel sermon ait derrière lui le cours *De mystica theologia*, la longue expérience spirituelle de 1402 à 1408, et la rédaction du traité complet, y compris cette partie pratique qu'inspire tant de maturité. Non, il y tend ; mais s'il commence à discerner le but vers lequel l'entraîne sa grâce propre, il n'a encore ni parcouru la route qui seule peut y conduire, ni acquis l'érudition qui pourrait compenser la pauvreté de

(1) J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit* ; t. III, col. 1139A-B : « Haec est Theologia mystica, id est, occulta ; haec scientia propria Catholicorum, hoc manna absconditum, hic calculus, in quo est *nomen novum*, quod *nemo novit nisi qui accipit*. Apoc. II. 17. haec ambulatio ad Deum, exemplo Moysi in monte et divina caligine, quae ambulatio magis potest suaderi, quam doceri. Ita enim monuit Propheta : « *Gustate et videte*. Ps. XXXIII. 9. ac si pro re nostra diceretur, vadite et videte, nam quorsum et quousque valeat attingere pes amoris, solo eundi experimento cognoscitur ».

(2) J. Gerson, *o. c.*, à la suite, col. 1139B : « Quamobrem his ita praelocutis de pede cognitionis et Fidei, quo praeposito anima Christiana vadit ad Deum, enitamur pro secunda Collationis parte monere potius quam docere, ut amoris pes subsequetur, et in interiora magis magisque tendatur ».

(3) Cf. J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit* ; t. III, col. 1139B-1142A ; par exemple, col. 1139C-D : « Dic nobis, anima, precor et obtestor, dic tu, nunquid non per affectiones amorosas moveris, vivis, et graderis, jam hoc ita esse suasum est. Dic proinde nobis, unde oritur amor in te ? Unde consurgit haec muliebris affectio ? Respondebis, ex apprehensione boni convenientis, unde censes. Sed perge ultra dicere, quotuplex est illud bonum ? Tu illud vel ad trifariam coextendes, sequendo scholam Peripateticorum : ad utile, delectabile et honestum ; vel Stoïcis credens tu unicum bonum appelabis, quod honestum est... ». Singulière mystique qui mendie sa lumière à toutes les philosophies païennes !... et col. 1140C-D : « Exhortatio protractior erat in proposito, sed brevitatis tum amor, tum necessitas, finem jubet fieri sub conditione quadruplici ».

son expérience personnelle en donnant le change à ses auditeurs par d'abondantes citations des maîtres de la théologie mystique.

Tel qu'il nous apparaît, ce sermon se situe tout naturellement en amont du cours sur la théologie mystique et en aval des *Notulae*, dont il adopte quelques thèmes[1] sans conserver la référence au *De ornatu spiritualium nuptiarum*[2]. C'est dire qu'il se place en 1400 et 1402 : pourquoi pas le 31 mars 1401 ?

f) Le sermon « Si non lavero te »

Le dernier sermon conservé du cycle du Jeudi-Saint se loge, d'après nos tableaux, entre le 12 avril 1403 et le 5 avril 1414. Continuons à faire comme si nous n'avions encore rien appris, et traitons-le isolément, en lui-même.

C'est un exposé théologique, délibérément austère, dépouillé de toute rhétorique, construit *more scholastico*, sur la pénitence[3]. Trois points seulement y sont faits pour nous. Prenons d'abord le moins important, car les deux autres sont de telle nature que, paraissant plutôt s'exclure que s'accorder, ils nous posent un problème assez délicat.

Le prédicateur qui expose en ce sermon la doctrine de la pénitence n'est plus un novice. Plusieurs passages le prouvent. Il a déjà une pratique assez longue de la confession. Il sait que certains pécheurs, pendant deux ou trois ans, se décident avec peine à confesser seulement une partie de leurs péchés, il observe que l'expérience de toute une vie ne suffit pas toujours à dicter des solutions aisées[4], et il insiste, au nom de son expérience même, sur l'erreur très grave de ces pénitents qui, durant des années entières, se confessent presque chaque jour sans sortir de leurs péchés[5]. Un tel sermon ne doit pas appartenir à la jeunesse de

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit ;* t. III, col. 1139A-B : *manna, gustate et videte*, et *Notulae*, éd. A. Combes, p. 277, 278, 301.

(2) Cf. J. Gerson, *Notulae*, éd. A. Combes, p. 323, où il est remarquable que la référence soit tombée dans le seul manuscrit actuellement connu.

(3) Gerson a hésité sur le genre littéraire. Tenté de préférer un ample exposé rhétorique, il a fini par opter pour la présentation la plus dépouillée et la plus claire ; cf. t. II, col. 506A-507C, en particulier, col. 507B : « Remanserat tamen scrupulus aliquis, si materiam hanc de Paenitentia lotrice mentis optima, tractare convenientius oporteret, vel declamatorio modo, vel scholastico. Primum accuratius et venustius est ; alterum acutius, et quodammodo verius aestimatur : primum magis accommodatur affectui, secundum plus instruit ».

(4) J. Gerson, Sermon *Si non lavero te ;* t. II, col. 511B (= ms. B. N. lat. 14902, fol. 136r°) : « Cognovi plures qui per biennium vel triennium vix potuerunt induci ad confitendum quaedam suorum peccatorum. <...> Ex hac materia, et alias perpendite, quanta difficultas est in materiis moralibus, et Theologicis utilibus, in quibus homines per totam vitam exercitati, vix sciunt, quid dicere ».

(5) J. Gerson, *Si non lavero te*, t. II, col. 513B (ms. fol. 137v°) : « Expertus sum de multis, et in multis qui per quatuor, aut tres Annos fuerunt in peccatis gravissimis, quamvis fere quotidie confiterentur, et, ut erat sua opinio, pœnitebant ».

Gerson. De ce point de vue, la vraisemblance croît au fur et à mesure que l'on s'éloigne de 1403 vers 1414.

Un point très remarquable paraît constituer un cran d'arrêt. Etudiant de façon exhaustive le sacrement de pénitence, l'orateur en vient à se poser la question : à qui convient-il de se confesser ? Sa réponse est telle qu'elle semble placer ce sermon, sans discussion possible, en amont d'un conflit célèbre et qui est daté, lui, avec la plus grande précision. Régulièrement, et toutes choses égales d'ailleurs, il faut se confesser à son propre curé. Et Gerson de justifier cette thèse sans faire aucune allusion à la moindre querelle entre curés et mendiants, sans même paraître savoir qu'à partir d'une certaine intervention pontificale, le chancelier parisien fut amené à prendre parti et à revendiquer le privilège inamissible des curés contre les empiétements des religieux mendiants[1]. Les faits, sur ce point, sont bien connus. Le 2 janvier 1409, la faculté de théologie de Paris prend une délibération contre le Frère Mineur Jean Gorrel, licencié en théologie, qui, dans ses Vespéries, avait soutenu, entre autres propositions malsonnantes que c'est aux Frères, non aux curés, qu'il appartient plus principalement et plus essentiellement de prêcher et de confesser. La décision très énergique qui rappelle ce téméraire à la saine doctrine est l'œuvre du chancelier en personne[2]. Cela étant, on

(1) Voici, intégralement, cette partie. J. Gerson, Sermon *Si non lavero te ;* ms. B. N. lat. 14902, fol. 137r° : « Queritur cui sit expedientius confiteri. Respondeo quod regulariter et ceteris paribus suo curato ordinario ; primum propter obedientiam, deinde propter facilitatem habendi eum postmodum in periculis mortis vel in sacramentorum administrationem. Queritur si confessi habentibus potestatem delegatam teneantur iterum peccata eadem semel in anno confiteri. Respondeo quod non, presertim ubi de consensu curati hoc factum est. Ideo tucius est petere licentiam. Expedit etiam ut talis semel in anno se presentet curato pro sacramento suscipiendo, et obedientia impendenda, alioquin curatus posset negare eucharistiam. Quid si curatus nolit credere ? Respondetur quod cuilibet in foro conscientie seu confessionis credendum est pro se et contra se nisi in casibus publicis, quoniam aliter curatus non posset certificari etsi sibi fieret confessio. Quid si sacerdos erret in absolvendo plus quam potest ? Respondetur quod si peccator eat bone fide et nesciat impedimentum, securus est. Si autem sciat, non rite absolvitur. Si etiam postmodum sciat impedimentum fuisse, tenetur ut plurimum iterum confiteri. Dare vero regulam generalem quando sic et quando non, est prolixum nimis atque difficile ». Suit la question *de pudore*.

(2) Cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. IV, n° 1864, p. 162-164, *Congregatio magistrorum sacre facultatis theologice studii Paris.* in aula collegii theologorum de Navarra multum solempniter congregatorum < . . . > de mandato reverendi patris domini cancellarii Parisiensis < . . . > Propter hoc personaliter constitutus prefatus cancellarius Parisiensis, dicens et proponens quod mag. Johannes de Gorrello, Ordinis fratrum Minorum, licentiatus in theologia, post vesperias suas fuerat delatus apud ipsum, et consequenter apud dictam facultatem theologie, tanquam dixisset ea que sequuntur, sicut etiam scripta sua exhibita de propria manu sonare videbantur, forma que sequitur, continentia : < . . . > 3° Curatis non competit, ut tales sunt, predicare, confessare, extremam unctionem dare, sepulturas dare, decimas recipere. Fundatur in hoc quod curati non sunt de institutione Christi et ecclesie primaria, sed per Dionysium papam fuerunt ordinati. < . . . > 4° Fratribus competit principalius vel essen-

irait contre toutes les vraisemblances en plaçant au 4 avril 1409 le sermon *Si non lavero te*. Abordant de front le problème du confesseur normal, comment, à cette date, le chancelier pourrait-il se dispenser de rejeter d'un mot une erreur si récente, si subversive de l'ordre hiérarchique tel qu'il le conçoit, et qui l'aurait si vivement ému ?

Il semble que ce motif continue à peser sur les années immédiatement subséquentes, d'autant que la situation ne tarda pas à s'aggraver. Le 12 octobre 1409, Alexandre V lance la fameuse bulle qui confère aux religieux mendiants le droit de prêcher, de confesser et d'administrer les sacrements[1]. Apparemment anodin, ce geste déclenche à l'Université de Paris une agitation sans fin. Le 23 février 1410, Gerson est officiellement chargé de prêcher à Notre-Dame un sermon très ferme contre cette bulle[2]. Le 2 mars, l'Université organise une procession générale à Saint-Martin-des-Champs. Renonçant aux droits que leur accorde la bulle, Dominicains et Carmes restent dans l'Université ; voulant obstinément s'en prévaloir, Frères Mineurs et Ermites de Saint-Augustin en sont exclus[3]. Le 27 juin, de Bologne, Jean XXIII interdit de s'appuyer sur la bulle d'Alexandre V[4]. Insatisfaite, le 17 novembre, l'Université de Paris réprouve les deux bulles d'Alexandre V et de Jean XXIII[5]. Il faudrait donc descendre au moins en 1412 ou 1413, pour espérer pouvoir concilier avec l'acuité de ce conflit et la part très active qu'y prit Gerson le caractère essentiellement irénique de ce paragraphe oratoire dont l'auteur semble ignorer que pareille thèse a subi les plus redoutables assauts. Encore convient-il d'observer que le silence, à cet égard, est si étendu et si total qu'il ne serait naturel ni en 1412 ni en 1413. Non content de définir le ministre du sacrement de pénitence, Gerson insiste longuement sur le problème, inextricable à l'époque, des cas réservés[6]. Là non plus, aucune allusion aux religieux mendiants. Quelle belle occasion, pourtant,

tialius predicare et confessiones audire quam curatis. Fundatur quia fratribus competit ex regula. Et hoc est principalius vel essentialius quam ex statuto Dionysii. <...> Tandem prefatus dom. cancellarius ex matura et diligenti ac concordi deliberatione magistrorum dicte facultatis, tam regentium quam non regentium, et tam secularium quam religiosorum, prehabita, conclusit quod predictus frater Johannes de Gorrello <...> diceret <...> De et super qua conclusione per dictum dominum cancellarium facta et per dictum fratrem Johannem de Gorello licentiatum acceptata, idem dominus cancellarius petiit a me notario publico subscripto sibi fieri et confici publicum instrumentum... ».

(1) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. IV, p. 180 et note 3.

(2) J. Gerson, *Sermo factus ad populum parisiensem ex parte Universitatis super facto bullae Mendicantium : Quomodo stabit regnum ejus ;* t. II, col. 431C-442B ; cf. ms. B. N. fr. 25552, fol. 143 ; cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. IV, n° 1877, p. 173.

(3) Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. IV, p. 173, n° 1878.

(4) Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. IV, p. 181, n° 1887.

(5) Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. IV, p. 192, n° 1900.

(6) Cf. J. Gerson, Sermon *Si non lavero te ;* t. II, col. 511A-512A : « Quaeritur de casibus reservatis ».

de les remettre à leur place ! Ce qui achève de donner à cette large omission une valeur à peu près décisive, c'est qu'on ne peut dire que les religieux soient tout à fait étrangers à l'horizon gersonien. Une fois au moins le mot paraît en ce sermon, mais c'est parce que le prédicateur pense au religieux en tant que pénitent, nullement en tant que confesseur[1].

Cela étant, la date la plus tardive qu'on puisse raisonnablement attacher au sermon *Si non lavero te* est le 12 avril 1408. Mais nous avons vu que Gerson était très probablement absent de Paris à cette date. Cet argument nous reporterait donc, pour le dernier terme de notre cycle, au 24 mars 1407.

Contre une conclusion si importante, une autre donnée textuelle se dresse aussitôt. Ce sermon contient en effet une allusion au schisme. Vers la fin de son discours, le prédicateur énumère les transgressions de la loi divine dont la gravité est telle qu'une satisfaction adéquate est à peine possible. Il en signale quatre. La dernière, c'est l'attachement à une situation éclatante acquise par simonie ou retenue comme un butin, et dont on ne veut à aucun prix descendre pour s'établir plus bas, au niveau qui conviendrait et où règnerait la paix. Sur quoi, le moraliste observe que l'arrogance du cœur humain est si grande que l'on aime mieux se précipiter, avec de nombreux partisans, dans les pires maux que s'humilier. La preuve ? Elle vient immédiatement à sa pensée : s'il n'en était pas ainsi, ce schisme maudit n'aurait pas duré si longtemps[2]. Par son extrême sévérité, cette remarque incidente semble révéler une certaine position dans le temps.

Impossible, ce semble, de penser à la période 1403-1407. A ce moment, l'obédience étant sur le point d'être rendue ou venant d'être restituée, Gerson ne connaît pas l'amertume, mais la joie et l'espérance. En novembre-décembre 1406, le clergé parisien reprend l'offensive contre Benoît XIII, mais il reste du petit nombre des maîtres en théologie qui s'opposent, avec Pierre d'Ailly, au « fanatisme de la majorité »[3]. Le 16 janvier 1407, il prononce — et avec quel élan d'allégresse ! — le discours

(1) J. Gerson, Sermon *Si non lavero te;* t. II, col. 512A (ms. fol. 136v°) : « Et si in Religiosis (ms. regularibus ; en m.g. : alias religionibus) oporteat pluribus confiteri, hoc est de eorum voluntate qui se Regulae submiserunt ».

(2) J. Gerson, Sermon *Si non lavero te;* t. II, col. 514A (ms. fol. 138r°) : « Sunt autem sordidae transgressiones aliquae quae vix ad fundum possunt extergi. Exemplificemus in quatuor. < . . . > B : Postremo ponimus pompositatem status, ut per simoniam, vel rapinam, aut usuram ; quia vix potest fieri cessio ut descendat quis a statu alto, quamquam damnabilissimo, in bassum, debitum, et tranquillum. Tanta est humani cordis arrogantia, ut se, et suos plures damnari citius patiantur, quam humiliari ; quod si non esset, non tantum durasset hoc execrandum, et exitiabile schisma pestiferum ».

(3) N. Valois, *La France et le Grand Schisme,* t. III, p. 457-458.

Grâces à Dieu où il salue comme imminente la paix par double cession[1]. On ne peut guère placer un jugement si désabusé qu'après l'échec de l'ambassade partie en avril 1407[2], c'est-à-dire, au plus tôt, le 12 avril 1408. Mais cette date est impossible. Nous voici refoulés au 4 avril 1409, ou plus tard, c'est-à-dire au point dont la crise ouverte le 2 janvier 1409 vient de nous faire toucher du doigt l'improbabilité radicale.

Nos deux critères paraissent donc incompossibles : l'un nous reporte en 1407, l'autre nous interdit cette date et nous fixe en une période où le premier ne peut nous tolérer. Nous n'avions pas encore rencontré une antinomie de ce genre. Nous voici contraints de choisir, et, pour choisir, d'établir une hiérarchie de valeur entre ces deux critères. Pareille opération est des plus délicates, mais, à la condition de réserver expressément les droits de toute documentation complémentaire, on peut espérer éviter toute erreur définitive.

Suivons le mouvement qu'amorce l'allusion au schisme. Il semble qu'elle nous place au plus tôt au 4 avril 1409. Mais, à cette date, la formule dont l'amertume nous paraît peu justifiable de 1403 à 1408, serait à peine plus naturelle parce qu'elle ne tiendrait pas compte d'un fait capital qui était alors, pour tous les universitaires parisiens, une source d'ardents espoirs. Ouvert le 25 mars, le concile de Pise devait, pensaient-ils, mettre fin au schisme[3]. Engagé comme il l'était dans la préparation de cette assemblée, Gerson aurait-il mieux aimé gémir qu'exprimer d'un mot sa confiance ou démontrer comment tant d'obstination vicieuse allait trouver, en ce concile même, son châtiment et sa fin ? De 1410 à 1413, la France étant « soumise aux papes issus du concile de Pise »[4] et ne considérant plus les autres que comme des antipapes, Gerson étant convaincu que l'union était faite autour d'un unique et légitime pasteur[5], la formule de son sermon *Si non lavero te* ne serait pas plus naturelle qu'avant 1409. Nous savons d'ailleurs, par les *Registres capitulaires*, que les sermons de 1410 et de 1411 ne sont pas très probables. Celui de 1413 reste bien douteux aussi : il aurait dû être prononcé le 20 avril, en une atmosphère empoisonnée. Les circonstances n'étaient guère favorables : le 27, éclate la révolte cabochienne[6]. Gerson méditait-il encore à

(1) J. GERSON, Discours *Grâces à Dieu*, t. IV, col. 565A-571A ; cf. N. VALOIS, *o. c.*, t. III, p. 479-480.

(2) Cf. A. COMBES, *Essai*, t. I, p. 565.

(3) N. VALOIS, *o. c.*, t. IV, p. 76 et suivantes.

(4) N. VALOIS, *o. c.*, t. IV, p. 109 : c'est le titre du chapitre II.

(5) Cf. J. GERSON, *Sermo factus ad populum parisiensem ex parte Universitatis, super facto bullae Mendicantium*, t. II, col. 433A : « Liberasti nos de maledicto hoc schismate, quod totam tuam vastabat Ecclesiam, quod fuerat tam diuturnum. Dedisti nobis unum et verum in sancta Ecclesia Pastorem, quem recepimus magno cum gaudio, reverentia et exultatione ».

(6) Cf. ALFRED COVILLE, *Les Cabochiens et l'ordonnance de* 1413, Paris, 1888, p. 183 et suivantes.

cette époque l'évangile du Jeudi-Saint ? Le problème qui semble avoir alors hanté sa pensée est la répression du tyrannicide. Son intervention devint fort active au concile de la foi qui se tint à Paris à partir du 30 novembre 1413[1], mais elle avait dû être longuement mûrie. Bref, des dates vers lesquelles nous acheminerait la décision de déférer au sens obvie de l'allusion au schisme présentent le double inconvénient d'être peu vraisemblables en soi et — ajoutons-le d'un mot en attendant les vérifications finales — peu harmonisées à tous les résultats que nous avons obtenus jusqu'ici.

Revenons maintenant aux deux improbabilités qui nous arrêtent, et voyons de quel côté se trouve la plus forte. Fidèle partisan de Benoît XIII et n'ayant pas encore perdu tout espoir d'union, bien au contraire, Gerson déclarerait, en 1407, le schisme exécrable et funeste, en attribuant sa prolongation à l'orgueil incoercible des deux contendants ? Définissant le ministre du sacrement de pénitence à une époque où les esprits sont surexcités par les prétentions des Mendiants et par une intervention — jugée intempestive — du Souverain Pontife, le chancelier n'aurait pas un mot pour rétablir, contre ces erreurs si funestes, la vraie doctrine ? Jusqu'à plus ample informé, je crois cette seconde invraisemblance plus forte que la première. En 1407, en effet, tout en continuant à espérer une solution, Gerson n'était pas assez naïf pour ne pas discerner les responsabilités respectives et pour attribuer à un excès d'humilité ou d'oubli de soi la pertinacité avec laquelle les deux pontifes se refusaient à abdiquer. Sa politique de conciliation ne l'obligeait pas à l'aveuglement en matière de psychologie ou de morale. D'ailleurs, parlant devant les universitaires, il savait bien qu'un tel jugement, dans sa bouche, ne donnerait que plus de poids à son exhortation. Prononcée quelques jours avant son départ pour la grande ambassade, cette phrase prouverait simplement que le chancelier ne nourrissait aucune illusion sur les causes réelles du schisme et qu'au moment de partir, il connaissait bien les obstacles que les deux vieillards obstinés allaient voir surgir, en leur cœur même, devant leur timide bonne volonté.

Il me semble donc que le silence relatif à la crise pénitentielle de 1409 a plutôt valeur de critère chronologique que la difficulté purement psychologique, et d'ailleurs nullement invincible, qu'inclut la réflexion du même sermon sur les dispositions des hauts prélats engagés dans le schisme. Par conséquent, je propose comme *terminus ad quem* pour le sermon *Si non lavero te* le 2 janvier 1409.

(1) Cf. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium*, t. IV, n° 2000. L'*Oratio nomine Universitatis adversus propositiones Joannis Parvi*, t. IV, col. 657A-677, fut prononcée par GERSON, le 4 septembre 1413. C'était le premier acte public d'une intervention qui ne prit fin qu'avec le concile de Constance ; cf. *Chartularium*, t. IV, n° 1988-2017, et tout le tome V de l'édition E. DU PIN.

C) SCHÉMAS THÉORIQUES ET CRITIQUE INTERNE

Revenons maintenant à nos onze schémas. Nos observations de critique interne nous invitent immédiatement à éliminer les quatre premiers. Laissons-les donc provisoirement de côté, et voyons sur quel tableau vraisemblances ou impossibilités s'accumulent au maximum[1].

Renseignés comme nous le sommes, nous ne pouvons hésiter, pour le premier terme de notre cycle, qu'entre les trois dates : 1395, 1396, 1397. Les observations positives faites sur le sermon *Ante diem* nous ont en effet conduits à la période 1394-1397, les négatives en 1395-1397. Comme il n'y a lieu de retenir que les dates communes, nous ne devons pratiquement essayer que les trois que je viens d'indiquer. Or, la plus reculée coïncide avec celle à laquelle je m'étais primitivement rallié. Une telle rencontre, nullement cherchée, ne doit être qu'accueillie qu'avec prudence. Gardons-nous de nous abandonner à des satisfactions trop rapides et peut-être illusoires. Commençons notre vérification par 1397, et n'atteignons 1395 qu'en passant par 1396.

a) Les trois schémas privilégiés

1. « Ante diem » au 19 avril 1397

1er sermon (*Ante diem*) : 19 avril 1397 : critiquement possible[2].

2e sermon (*Cum diabolus*) : 4 avril 1398 : perdu.

3e sermon (*Tradidit*) : 27 mars 1399 : critiquement possible, à la rigueur, mais peu probable[3].

4e sermon (*Omnia*) : 31 mars 1401 : critiquement beaucoup trop tardif[4].

5e sermon (*A Deo exivit*) : 23 mars 1402 : critiquement trop tardif d'un an au moins[5].

6e sermon (*Ad Deum vadit*) : 12 avril 1403 : critiquement trop tardif d'un an au moins[6].

7e (=12e) sermon (*Si non lavero*) : 4 avril 1409 : critiquement impossible, car immédiatement postérieur au 2 janvier 1409[7].

Ce serait trop peu de dire que ce schéma cumule les invraisemblances : il accepte l'impossibilité. D'abord, en plaçant en 1401 le sermon *Omnia*,

(1) Je rappelle que l'absence de Gerson au Jeudi-Saint 1408 a pour conséquence immédiate d'écarter le douzième schéma théorique : cf *supra* p. 399.

(2) Voir plus haut, p. 401-420.

(3) Voir plus haut, p. 420-427.

(4) Voir plus haut, p. 427-440.

(5) Voir plus haut, p. 441-459.

(6) Voir plus haut, p. 459-464.

(7) Voir plus haut, p. 464-469.

il s'incrit en faux contre les exigences les plus fermes de la critique interne. Ensuite, en datant de 1409 le sermon *Si non lavero*, il le fait prononcer par Gerson très peu de temps après son intervention contre Jean Gorrel. On répondra que 1409 est en effet une date impossible, parce que Gerson n'a pas dû prononcer son sermon du 12 avril 1408 et que, par conséquent, *Si non lavero*, en ce schéma, date en réalité du 20 mars 1410. C'est reculer pour mieux sauter, car, Gerson s'étant élevé le 23 février 1410 contre la bulle d'Alexandre V, son silence serait d'autant plus inexplicable. Sa présence à Paris est d'ailleurs peu probable en mars 1410[1]. Ce schéma exigerait donc que l'on descendît son dernier terme au 9 avril 1411 : mais c'est l'année de la grande maladie gersonienne et du sermon fort peu probable[2]. Il faudrait donc abaisser ce dernier sermon conservé jusqu'au 31 mars 1412, c'est-à-dire supposer une interruption de trois ans entre le onzième sermon et le douzième, ce qui est beaucoup, ce qui rendrait étonnant que ce dernier sermon ne s'excusât aucunement d'une telle coupure, et ce qui soulève la question de savoir si, dans de telles conditions, le chancelier aurait songé à poursuivre l'accomplissement de son plan primitif. D'autre part, tous les autres sermons seraient placés à des dates plus tardives que celles auxquelles nos observations de critique interne nous inviteraient à les situer. Enfin, ce schéma introduit une discontinuité d'un an entre son troisième et son quatrième terme, alors que rien, dans le sermon *Omnia* ne suggère un tel espacement. On pourra, il est vrai, rappeler que ce sermon *Omnia* est en quelque mesure inaugural, lui aussi, puisqu'il commence le commentaire d'une nouvelle trilogie, mais cela ne suppose pas nécessairement une rupture de continuité avec ce qui précède.

Au total, ce schéma souffre de vices si profonds qu'il paraît difficile qu'aucun autre ne soit préférable. Qu'en est-il du schéma 1396 ?

2. « Ante diem » au 30 mars 1396

1er sermon (*Ante diem*) : 30 mars 1396 : critiquement possible.

2e sermon (*Cum diabolus*) : 19 avril 1397 : perdu.

3e sermon (*Tradidit*) : 4 avril 1398 : très peu vraisemblable[3].

4e sermon (*Omnia*) : 27 mars 1399 : un peu trop tard.

5e sermon (*A Deo exivit*) : 31 mars 1401 : critiquement possible.

6e sermon (*Ad Deum vadit*) : 23 mars 1402 : critiquement possible.

7e sermon (*Si non lavero*) : 12 avril 1408 : impossible.

Ici, les difficultés paraissent moindres. Sur sept dates, trois sont immé-

(1) Voir plus haut, p. 396.
(2) Voir plus haut, p. 396-397.
(3) Voir plus haut, p. 420-422.

diatement possibles. Mais il reste une impossibilité sur le dernier terme, et deux contre-indications sur le troisième et le quatrième. Pour le sermon *Tradidit*, la date de 1398 est la moins vraisemblable. Pour le sermon *Omnia*, le 27 mars 1399 paraît un peu trop tardif, puisque le sermon nous est apparu comme antérieur au *De vita spirituali animae*, qui appartient à l'année scolaire 1398-1399. Il est vrai que nous ne pouvons préciser, à quelques mois près, la date des six leçons *De vita spirituali animae* : la seconde n'aurait-elle été faite qu'après le 27 mars 1399 ? C'est peu probable, mais enfin le contraire n'est pas absolument certain. Sur ce point, l'obstacle est donc moins résistant que dans le schéma précédent. Sur le dernier, il revient au même, ou plutôt il s'aggrave, car, ne pouvant être raisonnablement placé avant le 31 mars 1412, le sermon *Si non lavero te* serait cette fois disjoint du onzième par un intervalle de cinq ans. D'autre part, ce schéma place la coupure de 1400 entre le sermon *Omnia* et le sermon *A Deo exivit* dont tout donne pourtant à penser qu'ils se suivent immédiatement. De beaucoup préférable à la solution précédente, il s'en faut donc encore de quelques points essentiels que celle-ci soit parfaite. On ne pourrait s'en contenter que faute de mieux. 1395 nous offre-t-il ce mieux ?

3. « Ante diem » au 8 avril 1395

1er sermon (*Ante diem*) : 8 avril 1395 : position *optima*.

2e sermon (*Cum diabolus*) : 30 mars 1396 : perdu.

3e sermon (*Tradidit*) : 19 avril 1397 : position *optima*.

4e sermon (*Omnia*) : 4 avril 1398 : précisément la date obtenue par critique interne.

5e sermon (*A Deo exivit*) : 27 mars 1399 : l'une des deux dates critiquement possibles.

6e sermon (*Ad Deum vadit*) : 31 mars 1401 : critiquement excellent.

7e (=12e) sermon (*Si non lavero*) : 24 mars 1407 : critiquement possible.

Ce schéma cumule les avantages. Il attribue à tous les éléments connus de notre cycle du Jeudi-Saint la situation qui, du point de vue de la critique interne, est la meilleure. Il présente une série aussi continue que possible, en évitant le déplacement illimité de son dernier terme. Il va jusqu'à faire passer l'inévitable coupure de 1400 entre le cinquième et le sixième terme, et à disposer selon une consécution immédiate les quatrième et cinquième, ce qui, nous l'avons vu, est l'ordre le meilleur[1].

La seule difficulté vient du côté des *Registres capitulaires*. Ce schéma suppose un onzième sermon du Jeudi-Saint au 8 avril 1406, alors que Gerson, cette année-là, fut absent du chapitre entre le 30 mars et le 21

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 373-375.

avril. Trois hypothèses peuvent être proposées. Ou bien, malgré cette absence prolongée, le chancelier put prononcer son sermon traditionnel. Ou bien notre série contient un terme de trop, deux versets du texte évangélique ayant pu être commentés, entre 1402 et 1406, en un seul sermon. Ou bien notre dernier terme doit être reporté beaucoup plus tard, malgré toutes les réserves que nous venons de faire sur ce point.

Quoi qu'il en soit de cette unique obscurité, nous voici ramenés au système chronologique auquel j'avais cru pouvoir m'arrêter et dont on m'a prié d'éprouver le degré de résistance. Cet ensemble d'observations dont il me semble qu'elles ne sont aucunement sollicitées, cette convergence, cet accord *optimum* avec toutes les dates qu'il est actuellement possible d'obtenir de tous les documents conservés et connus, tout cela concourt à dissiper toute inquiétude et m'empêchera de renoncer aisément aux résultats ainsi conquis. Gardons-nous toutefois de conclure avant d'avoir esquissé deux contre-épreuves, d'abord en examinant rapidement les schémas que mes remarques de critique interne nous ont engagés à abandonner ; en second lieu, en voyant s'il serait possible de concevoir un schéma à moins de douze termes, et où cela nous conduirait.

b) Les huit schémas complémentaires

La solution que toutes nos constatations recommandent est une solution moyenne. Nous ne l'avons obtenue qu'en laissant de côté quatre schémas antérieurs et quatre plus tardifs. Reprenons maintenant ces tableaux chronologiques, afin de voir s'ils sont de nature à confirmer notre conclusion ou à nous inspirer quelques inquiétudes.

1. DE 1391 A 1394

Il semble à peine nécessaire de revenir sur ces quatre premiers schémas. Tout ce que nous avons constaté nous a dissuadés de placer le terme initial du cycle avant 1395. Ne manquons pas, d'ailleurs, d'observer que toute opération qui fait remonter le sermon *A Deo exivit* à une date antérieure à celle que j'ai adoptée entraîne fatalement l'*Epistola I ad Bartholomaeum* dans un même mouvement de régression. Il est clair qu'un tel recul ne présenterait que des inconvénients. Sans doute, si le fait était avéré, il n'y aurait qu'à l'accepter comme tel ; mais puisque, dans l'état présent de nos documents, toute certitude nous échappe, nous devons chercher la plus grande convergence de probabilités, et ne pas préférer sans raison les plus fortes invraisemblances.

Trois points, surtout, résistent et, semble-t-il, invinciblement à toute tentative d'anticipation. Le premier sermon, *Ante diem*, ne paraît pas pouvoir être antérieur à 1395. Le troisième, *Tradidit*, se refuse à appartenir à la jeunesse de Gerson : la gravité de l'exhortation morale, les

responsabilités qu'assume le critique du clergé, les allusions qu'il fait à ses nombreux sermons, nous ont même fait hésiter devant 1397 comme devant une date trop reculée et précoce. Il n'est vraiment pas légitime de remonter plus haut. De même, pour le sermon *A Deo exivit* : le trait qui concerne le schisme le situe après 1398, et le rapport que l'on observe entre l'une de ses parties et la *Lectio* de novembre 1402 ne permet guère de séparer ces deux textes par un intervalle de cinq, six ou sept ans. Ces trois points semblent bien déterminer une base commune au delà de laquelle il serait plus qu'imprudent de remonter. D'ailleurs, par son silence sur le schisme, le sermon *Omnia* ne trouve guère place entre 1394 et 1397, et la sévérité du sermon *Si non lavero te* ne serait pas de mise dans les années d'espérance 1403-1406.

Jusqu'à plus ample informé et sauf preuve du contraire, puisqu'on tient d'autre part une solution pleinement satisfaisante, on peut écarter tout schéma antérieur au cinquième.

2. DE 1398 A 1402

La situation ne paraît pas meilleure pour les quatre dernières solutions éventuelles. D'abord, de façon générale, tous ces schémas représentent l'inconvénient non négligeable de placer plusieurs de leurs premiers sermons en pleine série *Paenitemini*, ou dans le voisinage immédiat de ce cycle. Une telle proximité, nous l'avons vu, est plutôt contre-indiquée pour plusieurs raisons, en particulier par l'absence de tout thème *Paenitemini* dans les sermons conservés, qui sont précisément ceux qui seraient en cause.

Prenons maintenant ces quatre schémas un à un. Si l'on place le sermon *Ante diem* le 4 avril 1398, il se produit nécessairement une rupture de continuité de deux ans entre le premier sermon (perdu) et le troisième, qui ne peut avoir été prêché en 1400. Or, le sermon *Tradidit* ne permet absolument pas de le croire, puisqu'il affirme qu'il suit le précédent à un an de distance[1]. De plus, dans cette hypothèse, le sermon *Tradidit* daterait du 31 mars 1401 : rien de plus étrange que cette date, puisque ce sermon ne contient aucune allusion à la soustraction d'obédience. Le sermon *Omnia* serait du 23 mars 1402 : son silence à l'égard du schisme deviendrait paradoxal, et cette postériorité par rapport au *De vita spirituali animae* est exclue par nos observations de critique interne. Ajoutons ici que, dans ces observations mêmes, je n'ai pu me méprendre sur le sens d'un rapport indéniable, car citer un de ses traités sans le nommer serait contraire aux habitudes les plus constantes de Gerson. Prononcé

(1) J. GERSON, Sermon *Tradidit;* t. II, col. 585B, cité par A. COMBES, *Essai*, t. I, p. 367 : « Memini, meminerunt et praesentium (ut opinor) aliqui, quemadmodum hoc eodem vespere, *ducto semel in circulos suos annuales sole*, tractavimus literaliter thema presens ».

le 12 avril 1403, le sermon *A Deo exivit* serait ainsi postérieur aux sermons *De Trinitate*, alors qu'il paraît plutôt les annoncer, sans bien savoir encore ce qu'ils contiendront ; qui pis est, il viendrait après la première *Lectio contra vanam curiositatem* et le *De distinctione verarum visionum a falsis*, alors que tout donne à penser qu'il les précède, et il ne nommerait ni l'un ni l'autre de ces opuscules, ce qui ne serait absolument pas gersonien. Prêché le 27 mars 1404, le sermon *Ad Deum vadit* serait bien faible en théologie mystique pour suivre les *Considerationes de mystica theologia*. Le dernier terme de la série serait reporté au 9 avril 1411, date peu probable, donc plutôt au 31 mars 1412, ce qui est bien tard et paraît appartenir à une autre période de la vie de Gerson où le chancelier était travaillé d'autres soucis, à savoir surtout le développement du culte de saint Joseph et, bientôt, la lutte ouverte contre le tyrannicide.

Tous ces inconvénients subsistent, bien entendu, dans les schémas postérieurs. Si l'on date *Ante diem* de 1399, le sermon *Si non lavero te* tombe au 31 mars 1412 ou au 20 avril 1413. Plus ce dernier terme est tardif, moins il est vraisemblable. En avril 1413, la guerre civile est imminente à Paris : la révolte cabochienne éclate le 27 ; le 20, Gerson aurait-il eu un auditoire ? Songeait-il d'ailleurs encore à commenter l'évangile de saint Jean, alors qu'il préparait son offensive contre Jean Petit ?

Devant les deux derniers schémas, les obstacles se multiplient. On ne conçoit pas que, prononcé le 31 mars 1401, le sermon *Ante diem* parlât du schisme et non de la soustraction ; que, le 12 avril 1403, *Tradidit* s'exprimât comme il le fait sur le schisme ; qu'en 1404 et 1405, *Omnia* et *A Deo exivit* fussent muets sur le *De vita spirituali animae*, la *Lectio contra vanam curiositatem* et le *De distinctione verarum visionum a falsis*, et se tussent ou parlassent sur le schisme comme ils le font ; qu'*Ad Deum vadit* fût encore hésitant en matière de théologie mystique. Quant au dernier terme, il surviendrait au plus tôt le 20 avril 1413, ce qui n'est pas une date très favorable, et plus probablement le 5 avril 1414, en plein effort pour la condamnation du tyrannicide[1], ce qui manque encore plus de probabilité.

Reportant le sermon *Si non lavero te* au 28 mars 1415 plutôt qu'au

(1) Cf. J. GERSON, *Opera omnia*, t. V, col. 54-342. La sentence épiscopale de condamnation est du 23 février, la lettre royale du 16 mars, mais GERSON composera encore la lettre envoyée le 19 novembre par le roi au recteur et à l'Université de Paris (*Chartularium*, t. IV, n° 2031), et reviendra sur ce sujet en son sermon du 4 décembre (t. V, col. 333). C'est d'ailleurs, à cette époque, la guerre civile : le 7 mai, Charles VI s'empare de Compiègne (N. VALOIS, *La France et le Grand Schisme*, t. IV, p. 240 et note 3), puis, le 21, de Soissons (DENIFLE-CHATELAIN, *Auctarium*, t. II, col. 176, note 7). La paix d'Arras ne sera signée que le 4 septembre (N. VALOIS, *o. c.*, p. 247). Le 9 octobre, Jean sans Peur accusera « devant le pape maistre Jehan de Jarson de publier paroles sonnans à dénigration de sa bonne fame et renommé » (*Chartul.*, t. IV, p. 293, n° 2029).

5 avril 1414, le dernier schéma serait, de ce fait, absolument impossible : à cette date, Gerson était à Constance.

Par conséquent, dans l'hypothèse où Gerson a réellement prêché douze sermons du Jeudi-Saint, la position critiquement la plus solide est celle qui place en 1395 le premier terme de ce cycle, donc au 27 mars 1399 notre sermon *A Deo exivit et ad Deum vadit*. Mais si cette hypothèse était controuvée, si Gerson, sautant du troisième au huitième verset de son texte évangélique, n'avait prononcé que sept sermons du Jeudi-Saint, quelle date conviendrait dès lors à celui qui nous intéresse si vivement ?

§ III. Le cycle à sept termes

Au point où nous voici parvenus, la réponse est immédiate. Théoriquement, nous aurions onze schémas à examiner, le premier terme variant entre 1395 et 1406, avec omission de 1400. Mais la modification dont nous avons maintenant à tenir compte ne survenant qu'entre le sixième et le septième terme, toutes les observations relatives aux six premiers sermons gardent leur pleine valeur. Seuls, par conséquent, restent en compétition les trois schémas privilégiés.

Lorsqu'on place le sermon *Ante diem* au 19 avril 1397, nous avons vu que les dates qui en résultent pour *Omnia*, *A Deo exivit* et *Ad Deum vadit* sont critiquement trop tardives. Mais si le cycle n'a que sept termes, le sermon *Si non lavero te* daterait alors du 27 mars 1404. En pleine joie du retour à l'obédience avignonnaise, après son ambassade triomphale à Marseille et à Tarascon, Gerson se montrerait si désabusé, si amer ? On ne peut aisément le croire.

Si l'on remonte le premier terme d'un an, on retrouve les deux difficultés propres à *Tradidit* et à *Omnia*. Tombant alors au 12 avril 1403, le sermon *Si non lavero te* ferait profession de pessimisme au moment où la victoire gersonienne va éclater. Encore une invraisemblance qu'il ne faut pas accepter sans preuve.

Reste à fixer le sermon *Ante diem* au 8 avril 1395. Cela fait, la réflexion sombre et mordante du sermon *Si non lavero te* serait du 23 mars 1402, c'est-à-dire en plein régime de soustraction. Cela paraît moins invraisemblable. Pourtant, pareil trait d'humeur n'est guère en place, dans la psychologie et la politique gersoniennes, avant les grandes déceptions de 1406.

Somme toute, l'hypothèse d'un cycle réduit à sept termes présente peu de garanties. Tout invite plutôt à penser que Gerson a prêché plus de sermons du Jeudi-Saint que les éditeurs n'en ont conservés, et il ne semble pas que les données textuelles soient favorables à un cycle réduit à moins de onze ou douze termes.

CONCLUSION

Nos ressources sont épuisées. Au terme de cette enquête, il me paraît clair que, dans les documents dont nous disposons, rien ne nous conseille de retarder jusqu'en 1402 le début du cycle gersonien du Jeudi-Saint. Tout nous invite, au contraire, à dater de 1395 — quel que soit d'ailleurs le discours antérieur auquel il se réfère — le sermon *Ante diem* et à disposer les autres termes en une série continue, sauf une interruption en 1400[1]. Ainsi, tout le cycle dont l'existence est atestée, ou dont cinq éléments semblent devoir être conjecturés, se serait développé sans rupture de continuité jusqu'au départ de Gerson pour Avignon et à la longue absence de plus d'un an qui l'a suivi. Ensuite, rien n'atteste une reprise. Les préoccupations nouvelles qui saisirent le chancelier à partir de janver 1409 suggèrent plutôt qu'il considéra cette tâche comme assez poussée et se dispensa de la poursuivre.

Les avantages présentés par cette solution sont tels que je ne vois pas

(1) Si l'ensemble des documents connus confirme mon système chronologique en ce qui touche au sermon *A Deo exivit*, je dois profiter de cet article pour retirer l'une des précisions que j'avais cru pouvoir avancer au sujet de l'*Epistola I ad Bartholomaeum* dans mon *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, p. 383-385. Là, en effet, j'ai trouvé un argument dans le fait que Gerson lisait une homélie de saint Ambroise en son Bréviaire le vendredi de la troisième semaine de l'avent. Comme a bien voulu me le faire remarquer dom Georges Frénaud, ce fait est controuvé. A l'époque de Gerson, le bréviaire parisien ne contenait pas, ce jour-là, une homélie de saint Ambroise, mais de Bède le Vénérable. Mon induction, que les circonstances ne m'avaient pas permis de vérifier, porte à faux. Dom Frénaud m'en signale deux preuves. Le ms. Solesmes 23 (Bréviaire parisien du XIVe s., dont les dix derniers feuillets sont en écriture du XVe et le Bréviaire de Philippe le Bon (Bréviaire parisien du XVe s.), édité par V. LEROQUAIS, Paris, Bruxelles, New-York, 1929, t. I, p. 182 b, reproduisant le fol. 32v°, donnent pour ce jour : « Omelia venerabilis Bede presb. Lectio sancti evangelii quam audistis et redemptionis vestre nobis semper veneranda primordia predicat », c'est-à-dire S. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Homilia II in festo visitationis* (*P. L.*, t. 94, col. 15 A-B). Je peux ajouter cinq autres témoignages. Les mss. B. N. lat. 745 (Bréviaire de Paris du XIVe s., postérieur à 1366 : cf. V. LEROQUAIS, *Les Bréviaires manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, t. II (1934), p. 421-423), fol. 21v° ; 746 (Bréviaire de Paris de la deuxième moitié ou de la fin du XVe s. : *o. c.*, p. 423-424), fol. 20r° ; 746 A (Bréviaire de Paris du XVe s., après 1479 : *o. c.*, p. 424-426), fol. 17v° ; 1025 (Bréviaire de Paris de la fin du XIVe s., après 1386 : *o. c.*, p. 477-478), fol. 118v°a-119r°a, s'accordent sur le même texte de Bède. Le ms. B. N. lat. 1024 (Bréviaire parisien du XIVe s., deuxième moitié ou fin : *o. c.*, p. 475-477), fol. 139v°a, donne, lui aussi, une homélie de Bède, mais différente : « Omelia venerabilis Bede presbiteri de eadem lectione. Exordium nostre redemptionis, fratres karissimi », c'est-à-dire : *Homilia I in festo annunciationis* (*P. L.*, t. 94, col. 9 A-B). Or, on lit dans ce ms., au fol. 8r° : « Incipit psalterium feriale secundum usum ecclesie beate Marie parisiensis ». Il y a donc les plus grandes chances pour que ce soit cette homélie de Bède que Gerson lisait en cette occurrence liturgique. Mon argument tombe par le fait même, et la précision qu'il pensait apporter disparaît avec lui.

ce qui pourrait engager à la rejeter. Seules, de nouvelles données documentaires seraient éventuellement de nature à nous contraindre de reprendre la question à nouveaux frais. Si elles me convainquaient d'erreur, je serais le premier à le dire. D'ici là, je ne peux qu'enregistrer la réponse des textes connus de moi à une enquête que j'ai voulue aussi précise, aussi désintéressée, aussi objective que possible.

Tels qu'ils nous sont actuellement abordables, les textes soutiennent, non sans fermeté, le système chronologique proposé naguère dans le premier volume de mon *Essai sur la critique de Gerson par Ruysbroeck*. Il s'ensuit que le sermon *in die Jovis sancta* dont la date m'a servi à fixer approximativement celle de l'*Epistola I ad Bartholomaeum* ne peut être placé plus tard que le 27 mars 1399, et que cette date lui convient parfaitement. Quant à la première lettre de Gerson au frère Barthélemy Clantier, elle conserve la situation chronologique qu'il m'avait paru raisonnable de lui attribuer.

Une telle confirmation valait un tel effort. Je ne saurais trop dire à M. Louis Mourin combien je lui suis reconnaissant de l'avoir provoqué.

André Combes.

P. S. — Ayant communiqué à M. Mourin le manuscrit de cet article, j'ai reçu de lui, outre plusieurs observations de détail fort pertinentes, la note suivante, que je n'hésite pas à publier, malgré ce qu'elle contient de trop flatteur pour moi, parce qu'elle apporte à ma thèse l'adhésion à laquelle je tenais le plus, parce qu'elle nous annonce de nouvelles recherches, l'édition critique si importante du cycle *Paenitemini* et surtout parce qu'elle me semble devoir contribuer à inaugurer l'ère d'or si désirable où les discussions entre érudits ne seront que l'une des formes les plus savoureuses et les plus aimables du *gaudium de veritate* :

« Je tiens à exprimer à M. l'abbé Combes ma vive admiration pour le beau courage avec lequel il n'a pas hésité à reprendre entièrement cet important problème chronologique. Je me réjouis non seulement du sensible enrichissement dont en bénéficie notre connaissance de Gerson, mais très sincèrement aussi de l'affermissement des positions initiales auquel cette enquête aboutit.

Je constate que M. C. renonce aux arguments plus faibles utilisés précédemment, et dont j'avais critiqué la pertinence.

Je renonce d'autant plus volontiers à ma position, que je n'ai pas eu l'intention d'établir une réelle thèse : l'étude de toutes les conséquences, dont j'avais entrevu un certain nombre, m'eût conduit beaucoup plus loin que je ne l'eusse désiré. J'ai simplement voulu opposer, par une argumentation *ad hominem*, un fait positif plus solide à la simple présomption de M. C., à laquelle il substitue heureusement maintenant les résultats d'une critique interne poussée.

Celle-ci me paraît suffisamment solide pour que l'auteur puisse être moins catégorique dans l'opposition qu'il marque entre l'esprit des *In caena Domini* et des *Paenitemini*. Alors que M. C. a connaissance de la série des sermons français surtout par l'édition latine de Du Pin et le moins bon manuscrit qui y est traduit, le texte critique dont je dispose, pour ma part, en vue de mon édition et de mon étude de cette série

actuellement en chantier, me met dans une meilleure position pour saisir le plan de chaque sermon et avoir connaissance de larges passages absolument inédits.

Je ne fais pas de difficultés à reconnaître que la série *Paenitemini* n'est pas composée d'*homélies* proprement dites ; je ne nie pas non plus les différences que l'analyse poussée des deux séries a révélées à M. C. Je crois pourtant qu'il pourrait concéder que les évangiles dominicaux occupent dans la doctrine morale et le plan des sermons *Paenitemini* une part nettement plus large qu'il ne l'admet. Dans mon gros volume en préparation je réexaminerai probablement plus d'une affirmation faite ici par M. C., affirmations sur lesquelles je ne juge pas expédient de formuler maintenant des réserves qui ne sont pas capables d'ébranler, en quoi que ce soit, sa solide argumentation pour la date des *In caena Domini*. De même nature sont quelques autres détails qu'il me sera loisible d'examiner ailleurs d'une façon approfondie.

Puissent les quelques problèmes secondaires qu'ont ouvert les échanges de vues écrits et oraux entre M. C. et moi-même, ou qu'ils ont laissé tels, donner naissance à de fructueuses recherches ! Puissent surtout tous les chercheurs qu'unit l'étude d'un même sujet, connaître le bonheur de rencontrer des « coéquipiers » tels que M. C. le fut pour moi-même ! »

Louis MOURIN.

TABLE

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Les nombres en caractères romains renvoient aux noms contenus dans le texte des articles ; les nombres en italique renvoient aux noms contenus dans les notes. Lorsqu'un même nom est contenu dans le texte et dans les notes d'une même page, seul le renvoi au texte est donné.

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE A. BONTEMPS — LIMOGES

DÉPOT LÉGAL : 4e TRIMESTRE 1946

(Suite)

XVIII. P. Glorieux. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, tome II. Un volume in 8° de 462 pages. **150 fr.**

XIX. G. Théry, O. P. *Études dionysiennes. II. La version d'Hilduin.* Un volume in-8° de 496 pages........................ **120 fr.**

XX. Étienne Gilson. *La Théologie mystique de saint Bernard.* Un volume in-8° de 253 pages........................ **Épuisé.**

XXI. P. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences* (Livre I. Distinction XVII). Un volume in-8° de 113 pages....... **50 fr.**

XXII. Dom André Wilmart, O. S. B. *Le Recueil des Pensées du B. Guigue.* Un volume in-8° de 290 pages............... **80 fr.**

XXIII. L. Baudry. *Le Tractatus De principiis theologiae attribué à G. d'Occam.* Un volume in-8° de 160 pages.............. **75 fr.**

XXIV. L. Baudry. *Breviloquium de Potestate Papæ attribué à G. d'Occam.* Un volume in-8° de 176 pages.............. **90 fr.**

XXV. J. Paulus. *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique.* Un volume in-8° de 430 pages................ **120 fr.**

XXVI. A. Boehm. *Le « Vinculum substantiale » chez Leibniz. Ses origines historiques.* Un volume in-8° de 122 pages....... **75 fr.**

XXVII. J. Rohmer. *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot.* Un volume in-8° de 316 pages.... **120 fr.**

XXVIII. E. Gilson. *Dante et la philosophie.* Un volume in-8° de 341 p. **90 fr.**

XXIX (1). M. Davy. *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad fratres de Monte-Dei de Guillaume de Saint-Thierry.* Édition critique du texte latin. Préface de Dom Wilmart. Un volume in-8° de 192 pages.. **30 fr.**

XXIX (2). M. Davy. *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères de Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry.* Traduction française précédée d'une introduction et de notes doctrinales. Un volume in-8° de 334 pages.................... **60 fr.**

XXX. A. Combes. *Jean Gerson commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIVe siècle.* Préface de M. Ét. Gilson. Un volume in-8° de xviii-732 pages........................ **300 fr.**

XXXI. J. Festugière. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle.* Un volume in-8° de 169 pages........................... **50 fr.**

XXXII. A. Combes. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle.* Un volume in-8° de 665 pages.. **250 fr.**

XXXIII. Ét. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, 2e édition, revue. Un volume in-8° de 448 pages.................. **150 fr.**

XXXIV. A. Combes. *Un inédit de saint Anselme? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum » d'après Jean de Ripa.* Un vol. in-8° de 333 pages......................... **175 fr.**

Sous presse :

XXXV. L. Baudry. *La Querelle des futurs contingents.* Un volume in-8°.

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

Dirigées par MM. Et. GILSON, G. THÉRY et A. COMBES

Tome XIV (Années 1943-1945) Paris, 1945, un vol. (25 × 17) de 611 pages.. 500 fr.

ÉTUDES DOCTRINALES ET LITTÉRAIRES. — TEXTES INÉDITS

Et. Gilson. *L'âme raisonnable chez Albert le Grand.* — G. de Lagarde. *La philosophie sociale d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines.* — Dom J. Leclercq. *Le sermon sur la royauté du Christ au moyen âge.* — Ed. Dumoutet. *La théologie de l'Eucharistie à la fin du XII[e] siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d'après la « Summa de Sacramentis ».* — Dom J. Leclercq. *Le « De Grammatica » de Hugues de Saint-Victor.* — G. Raynaud de Lage. *Deux questions sur la Foi inspirées d'Alain de Lille.* — L. Baudry. *Gauthier de Chatton et son commentaire des Sentences.* — F. Guimet. *Notes en marge d'un texte de R. de Saint-Victor.* — A. Combes. *Études gersoniennes. V. Gerson et Pomerius. La critique gersonienne de l'« Ornatus spiritualium nuptiarum » et la sincérité du premier biographe de Ruysbroeck Henri Uten Bogaerde ou Pomerius.*

DERNIÈRES NOUVEAUTÉS

BIBLIOTHÈQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES

Directeur : Henri GOUHIER

DESCARTES. — *Meditationes de Prima Philosophia. Méditations métaphysiques. Texte latin et traduction du Duc de Luynes.* Introduction et notes par Geneviève Lewis. Paris, 1945, in-8 carré de 170 pages.......................... 60 fr.

GUILLAUME DU VAIR. — *De la Sainte Philosophie.* Philosophie morale des Stoïques. Édition annotée par G. Michaut. Paris, 1946, in-8 carré de 122 pages.... 70 fr.

MALEBRANCHE. — *De la recherche de la vérité* où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur des sciences. Introduction et texte établi par Geneviève Lewis. Paris, 1946, 3 vol. in-8 br. 450 fr.
Tome 3 seul (Éclaircissements).. 150 fr.

NAGUIB BALADI. — *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie.* Le Caire, 1945, gr. in-8 br. de 236 pages............................ 250 fr.

A. MICHOTTE. — *La perception de la causalité.* Louvain et Paris, 1945, gr. in-8 br. de 296 pages.. 500 fr.

AUGUSTIN MANSION. — *Introduction à la Physique aristotélicienne.* Deuxième édition revue et augmentée. Louvain et Paris, 1945, gr. in-8 br. de 357 pages. 450 fr.

ARNAUD JAGU, Docteur ès lettres. — *Zénon de Cittium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne.* Paris, 1946, gr. in-8 br. de 58 pages............. 70 fr.

Du même auteur : *Épictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la Morale des Entretiens.* Paris, 1946, gr. in-8 br. de 172 pages 150 fr.

Le P. LABERTHONNIÈRE. — *Pangermanisme et Christianisme.* Paris, 1945, in-8 br. de 298 pages.. 200 fr.

GERMAINE VAN MOLLE. — *La connaissance dialectique et l'expérience existentielle.* Liége, 1946, in-12 br. de 174 pages................................ 150 fr.

ROGER TROISFONTAINES. — *Existentialisme et pensée chrétienne.* Paris et Louvain, 1946, in-12 br. de 92 pages.. 90 fr.

ARCADE M. MONETTE, O. P. — *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran.* Ottawa et Paris, 1945, petit in-8 carré de 237 pages............ 180 fr.

CHARLES LALO. — *L'Art et la Vie. I. L'Art près de la vie: Annunzio, Barrès, Baudelaire, Chateaubriand, Constant, Dostoievsky, Goethe, Montaigne, Proust, Rousseau, Stendhal.* Paris, 1946, in-8 carré de 195 pages........................ 150 fr.

ÉTUDES DE PSYCHOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

Dirigées par P. GUILLAUME et J. MEYERSON

PHILIPPE REY-HERME. — *Quelques aspects du progrès pédagogique dans la rééducation de la jeunesse délinquante.* Préface de P. Guillaume. Paris, 1945, in-8 br. de 198 pages.. 200 fr.

JEAN CHATEAU. — *Le Réel et l'Imaginaire dans le jeu de l'enfant* (Essai sur la genèse de l'imagination). Paris, 1946, in-8 br. de 292 pages. Avec 4 hors-texte... 200 fr.

ÉTUDES DE THÉOLOGIE ET D'HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ

Dirigées par Et. GILSON et A COMBES

Série in-8° :

IV. ANDRÉ COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson,* t. I. Paris, 1945, un volume de 902 pages.. 750 fr.

VII. Dom JEAN LECLERCQ, O. S. B. — *La spiritualité de Pierre de Celle.* Un volume de 240 pages.. 300 fr.

Série in-16 :

I. ANDRÉ COMBES. — *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Un volume de 304 pages...................................... 100 fr.